دكتور
عبد الحميد درديش عبد الحميد
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة قناة السويس

الإرادة والفعل في الفكر الصوفي

دراسة نقدية لمفهوم إسقاط التدبير

مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية ـ عابدين
القاهرة تليفون: ٢٣٩١٧٤٧٠
فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦٠

اسم الكتاب:
الإرادة والفعل فى الفكر الصوفى
دراسة نقدية لمفهوم إسقاط التدبير
اسم المؤلف:
دكتور/ عبد الحميد درويش عبد الحميد
الطبعة: الأولى.
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة
١٨٤ صفحة ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٦/٢٢٥٥٣

تحذير
جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة (للطباعة والنشر). غير مسموح بإعادة نشر أو إنتاج هذا الكتاب أو أى جزء منه، أو تخزينه على أجهزة استرجاع أو استرداد إلكترونية، أو ميكانيكية، أو نقله بأى وسيلة أخرى، أو تصويره، أو تسجيله على أي نحو، بدون أخذ موافقة كتابية مسبقة من الناشر.

All rights reserved to Wahbah Publisher. No Part of this Publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of the publisher .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله العليم القدير والحكيم الخبير ، المنفرد بالخلق والفعل والتدبير ، الفعَّال لما يريد والمنزه عن الشبيه والنظير وواهب البشر العقل والإرادة والتدبير . وصلاة وسلاماً على البشير النذير محمد بن عبد الله ، المبلغ عن الحق سبحانه كل صغير وكبير ﷺ .

لا زال العقل العربى فى حاجة إلى المزيد من الدراسات التى تعالج فروع الفلسفة العربية الإسلامية الرئيسية كالسياسة والأخلاق والتصوف وعلم الكلام . وفى هذا الإطار تأتى هذه الدراسة لتعالج موقف الصوفية من مسألة الحرية والإرادة الإنسانية ، وكيف وضع الصوفية الإرادة الإنسانية فى مقابلة غير عادلة مع الإرادة الإلهية يترتب عليها القول بإلغاء الإرادة الإنسانية بالكلية وإسقاط التكليف والجزاء لقولهم بضرورة إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى مقابل الإرادة الإلهية المطلقة ، وقولهم بوحدة الإرادة وقدمها وشمول نفوذها فى جميع الحوادث .

من أجل ذلك رأينا ضرورة إخضاع رأى الصوفية فى هذه المسألة للتحليل والنقد ، وإيراد موقف الفلاسفة والمتكلمين المعارض لرأى الصوفية وأدلة كل فريق خاصة وأنهم قد اتفقوا على أن الكمال الإنسانى والسعادة غاية كل فعل وكل فكر للإنسان ، واختلفوا حول فكرة تلاشى الوجود الذاتى فى الوجود الكلى العام وأن يحيا الإنسان بلا إرادة أو تدبير سواء فى حال الشهود أو فى أحوال الغيبة والحلول والاتحاد .

لقد انتهز الصوفية فرصة غياب الموقف النقدى من ساحة الفكر العربى الذى كان يمثله الفلاسفة وعلماء الكلام وراحوا يقدمون تأويلات باطنة لحقائق الوجود والمعرفة والحرية والفعل والإيمان والقدرة ووحدة الإرادة ووحدة الوجود كذلك ، وزعموا أن :

● الإرادة واحدة لأن المريد هو الله والمدبر هو الله ، وليس للإنسان حاجة إلى التدبير لأن التدبير والتفكير مناف للتوكل ، وأن التوكل هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة ، والاسترسال مع الله تعالى على ما يريد وبالتالى فلا حاجة للمريد أن يتعب من أجل الرزق وقد تكفل الله به لجميع خلقه .

● أن الإنسان الكامل يتحقق فى الحقيقة المحمدية والروح المحمدى . وأن الإنسان الكامل هو الذى يجمع بين الحق والخلق وبالتالى فهو ليس فى حاجة إلى الإرادة أو التدبير والتفكير . واعترض الفلاسفة وعلماء الكلام فقالوا : لا يتصف بالإنسانية إلا من كان حراً مريداً عاقلاً ومفكراً ومختاراً ومسئولاً .

● أن الإنسان فى أحوال التوكل والرضا والقناعة والفناء ليس فى حاجة إلى الإرادة والتدبير ، لأن المريد المتحقق بالرضا والقناعة فى وجود دائم مع الله . وهذا الوجود هو الغنى الحقيقى عن كل وجود وتدبير الله فيه الغنى عن كل تدبير للنفس .

● ولأن الصوفية قد عجزوا عن التمييز بين الأفعال الإرادية المقصودة والموجهة والأفعال اللاإرادية والمتهورة والسالبة . فكان من الضرورى مواجهة خطر قول الصوفية بإسقاط التدبير لأن ترك التدبير الكلى مع الله يحيل البشر إلى مجموعة من المتوكلين العاطلين ، ويجعل المريد بلا إرادة والمؤمن بلا فعل أو عمل ، والحياة بلا حاجة أو طلب والإنسان بلا عقل أو بدن .

وأن القول بإسقاط التدبير يؤدى إلى البعد عن حقيقة الإنسانية وتقييد قدرات العقل وحرمان الإنسان من حقوق الحرية والفعل والتفكير وإنكار دور العقل ووظيفته وأهميته .

كما أن القول بإسقاط التدبير يبعد التصوف عن حقيقته بوصفه سلوك أخلاقى فاضل يقوم على الالتزام بأحكام الشرع والجهاد .

لذا كان لزاماً علينا إثبات خطأ اعتقاد الصوفية أن إسقاط الحرية والإرادة والتدبير مساوياً أو موصلاً لتمام التوحيد ودليلاً على صدق الإيمان والتحقق بالوصول إلى أعلى المقامات والأحوال . والله الموفق والمعين

دكتور
عبد الحميد درويش عبد الحميد

المبحث الأول

فى المفاهيم والحدود

- مفهوم الإرادة عند الصوفية .
- الإرادة بين الجبر والاختيار .
- حدود الإرادة وإسقاط التدبير .
- أقسام التدبير المذموم والمحمود .

مفهوم الإرادة عند الصوفية

الإرادة فى المفهوم العام : قوة روحية تعين على ضبط النفس ومواجهة الصعاب ، ومعناها : القدرة التى يستطيع بها الإنسان ويقدرعلى التدبير والتيسير .

وعند الصوفية : هى الهمة التى تدل على قوة الإيمان وصدق اليقين وفى هذا المعنى يقولون : إن الهمة حقيقة الإرادة ، ولكل حق حقيقة أى لكل إرادة همة ، فالهمة كما يقول الجنيد : هى إشارة الله والإرادة هى إشارة الملك .

والإرادة فى الاصطلاح الصوفى : تعنى موافقة القدر ، وهى عندهم اسم مشتق من القدرة وما قضاه القدر ، إذ لا يكون قدر إلا مع القدرة والاستطاعة فقدرعلى الشيء أى استطاعة . والإرادة عندهم لا تطلق على تدابير البشر ، بل تطلق على تدابير القدر الإلهى أو التقدير الإلهى لمقادير البشر والأشياء ؛ لأن الله سبحانه قدر فى علم الأزل أقداراً لا بد من تحققها وفق ما أراده وقدره . ودليل ذلك فى القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر:٤٩) . وقوله تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان:٢) .

فالقدر والتدبير الإلهى أمر محتوم لقوله تعالى: ﴿ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ (القمر:١٢). والقدر هو العلم بالأزل وهو سر الله الغيبى الذى لا يطلع عليه أحد وفى معناه جاء الحديث : « القدر سر الله فلا تفشوا سر الله » .

وذهب الصوفية إلى وجوب الإيمان بالقدر الذى يتطلب الاستسلام لإرادة الله تعالى والرضا بالمقدور ، أى ما قدره الله وعلى ذلك فالإيمان بالقدر النافذ الذى لا مرد له من الواجبات الشرعية ، وفيه جاء حديث عبادة بن الصامت عن النبى ﷺ : « إنك لن تجد ولن تؤمن وتبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله ». فقال عبادة : يا رسول الله كيف لى أن أعلم خير القدر وشره . قال « تعلم

أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطأك ، فإن مت على غير ذلك دخلت النار». وفى هذا المجال قدم الصوفية العديد من المعانى لمفهوم الإرادة الإنسانيـة ، بعضها فى إطار نظر العقل ، والأخرى فى إطار الفعل والسلوك العملى .

ففى الإطار النظرى كانت الإرادة عندهم هى العلم والمعرفة بالله وقدرته بغير واسطة ، وفى هذا المعنى ذكر ذو النون المصرى ت ٢٤٥هـ : أن المعرفة لا يتحقق بها إلاَّ الكاملون الراسخون فى الطريق : وأن الحقائق التى تتجلى فى مقام المعرفة تدرك إدراكاً مباشراً لا أثر فيه للعقل ولا للروية ، ولا تكون هذه المعرفة إلا للخاصة الذين يرون بأعين بصائرهم ، وأنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه فالمريد هو من أسقط إرادته فى إرادة الحق وأنكر نفسه .

فالإرادة عندهم هى أن لايكون للمريد إرادة أصلاً ، وهى فضيلة لأن المريد قد تمكن من القضاء على إرادته بالكلية وارتمى فى أحضان الإرادة والتدبير الإلهى ، فأسلم وجهه للقدر والتوكل على الله وفوض جميع أمره بالكلية للعناية الإلهية .

والإرادة الصوفية تتحقق فى معنى الافتقار إلى الله ، لأن المريد الراغب فى حياة التأمل لا بد أن يخضع لحياة الفقر و لحرمان والانقطاع عن الخلق وملاذ الحياة حتى ينال فضيلة إنكار الإرادة وحيث تتوجه إرادة الصوفى نحو الالتجاء إلى الله والغنى به . وهذا المعنى أشار إليه كل من إبراهيم بن أدهم ت ١٦٣هـ ، ويحيى بن معـاذ الرازى ت ٢٥٨هـ ، وأبو القاسم الجنيد البغدادى ت ٢٩٨هـ ، ورديم بن أحمد ت ٣٠٣هـ .

فقال إبراهيم بـن أدهـم : طلبنـا الفقـر فاستقبلنا الغنـى ، وطلـب النـاس الغنـى فاستقبلهم الفقر ، وصحة الفقر هى أن لا يستغنى الفقير فى فقره بشـىء إلاّ بمـن إليـه فقـره . فـالإرادة استسـلام والتجـاء إلى الله ، ومعـروف أن الفقـر عنـدهم ليس بمعنـاه المادى المحسوس بل بمعنى الافتقار والالتجاء إلى الله وحده والاعتماد والتوكل عليه.

وأكد هذا المعنى يحيى بن معاذ الرازى عند إشارته إلى أن إسقاط التدبير يعنـى الاستغناء بالله تعالى والافتقار إليه والغنى به وحده ، فقال : حقيقة الفقر أن لا يستغنى

إلاّ بالله ، ورسمه عدم الأسباب كلها . وجمع أبو القاسم الجنيد بين معنى الافتقار إلى الله والاستغناء بالله تعالى وذلك عندما سئل عن الافتقار إلى الله تعالى أهو أتم أم الاستغناء بالله تعالى فقال : إذا صح الافتقار إلى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله تعالى ، وإذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به ، فلا يقال أيهما أتم : الافتقار أم الغنى لأنهما حالتان لا تتم إحداهما إلاّ بالأخرى : كما جمع بين صفة الإرادة والهمة وهى الحق ، لأن الهمة كما ذكر الجنيد هى الإرادة ولكل حق حقيقة أى لكل إرادة همة ، فالهمة إشارة الله والإرادة إشارة الملك [1].

ووصف رديم بن أحمد حال الفقير الذى أسقط إرادته فى إرادة الله واستسلم فى جميع أحواله لأحكام الله فقال : إن نعت الفقير إرسال النفس فى أحكام الله تعالى ، وأن نعت الفقير فى ثلاثة أشياء : حفظ سره ، وأداء فرضه ، وصيانة فقره .

والإرادة عند الصوفية : إيمان ويقين بقدرة الله وإرادته وسعى للوصول إليه وهذا المعنى أكده ابن سينا (أبو على الحسين ت ٤٢٨هـ) فى كتابه الإشارات والتنبيهات حيث قال : إن الإرادة عند المتصوفة هى أول درجات المريدين ، وأن من يصل إلى هذه الدرجة من الاتصال فهو المريد على الحقيقة وإن أول درجات العارفين من الصوفية ما يسمى بالإرادة ، ومبدأ هذه الإرادة هو تصور الكمال الخاص بالله تعالى ، والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً دون اعتراض ، وأن هذه الإرادة تعد نتيجة مترتبة على الإيمان اليقينى بوجود الله ، والغاية من هذه الإرادة هو التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال ، وهذه الدرجة (أى درجة الاتصال القائم على الإرادة) هى درجة المريد.

والمريد عند المتصوفة ليس هو حر الإرادة بل هو من أسقط إرادته لاعتقاده الجازم بأن كل فعل يقع فى الكون هو بالله ومن الله لله ، وأن الوجود البشرى الحادث هو فى الحقيقة وجود متوهم وليس على الحقيقة وكذلك أفعال الإنسان ، وبالتالى فإن إسقاط الإرادة والتدبير والاستسلام التام للمقدور هو من أصدق علامات الإيمان

---

(١) أبو القاسم الجنيد : رسائل الجنيد . تحقيق جمال رجب سيدبى صـ ١٠٦-١٠٧ .

واليقين ، لأن إسقاط التدبير بالكلية للإرادة الإلهية المطلقة يعنى إرجاع الأمر كله لله وإخضاع المشيئة والإرادة الإنسانية بالكلية للإرادة الإلهية المطلقة تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (الإنسان:٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم:٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧).

ومن الملاحظ أن : المتصوفة لم يدافعوا عن آرائهم ولم يقدموا العلل المقنعة عليها ، ولم يجروا حواراً حول مذاهبهم وآرائهم مع غيرهم ولا حتى مع أنفسهم خاصة فى هذه المسألة ، ولم يجيبوا على تساؤلات المعتزلة وعلماء الفقه والكلام حول حدود الإرادة الإنسانية فى مقابل الإرادة الإلهية المطلقة .

وكان سبيل هروبهم أمام العديد من التساؤلات هو القول بإسقاط التدبير والإرادة الإنسانية كلية أمام إرادة الله وتدبيره . وقالوا : إن إسقاط الإرادة دليل على تنزيه الله وعدم حاجة المريد إلى التدبير ، لأن المريد متوكل على الله ، وراض بقضاء الله وقدره ، وأنه ليس فى حاجة إلى قدرة أو إرادة مع الله . وكانت فرقة المعتزلة أكثر الفرق الكلامية اهتماماً بمسألة الإرادة الإنسانية فى مواجهة الصوفية والجبرية ، حيث وضعوا هذه المسألة ضمن مسائل العدل الإلهى والتوحيد وصدق الإيمان وعلاقة العقل بالنقل والاستطاعة . .

وفى هذا الإطار أثاروا العديد من التساؤلات مثل : هل تصدر الأفعال عن فاعلها وهو الإنسان ، أم أنه سبحانه هو الفاعل الحقيقى المختار ؟ ما فائدة الإنسان ودوره إذا فقد إرادته وحريته ؟ وهل حرية الإرادة الإنسانية مطلقة أم مقيدة ؟ وهل هذه الحرية هى حرية فى خلق الأفعال والأسباب والمسببات أم حرية اختيار بين هذه الأفعال والأسباب المفروضة ؟ وهل حرية التدبير والفعل هى الاستطاعة والقدرة على التدبير والتفكير والفعل ، وما دور العقل فى ذلك ؟ وهل حرية التدبير تتيح للمرء أن يحدث فى الكون شيئا ليس لله شأن فيه ؟

وكانت إجابة المعتزلة على هذه التساؤلات قولهم بأن الإنسان حر وأنه قادر على أن يفعل ما يريد وأنه يدبر ويفكر فيما يريد بإرادته هو لأن رفض هذه الحرية أو إسقاط التدبير بالكلية يعنى إلغاء التكاليف والشرع ونفى العدل ، إذ أن الحر الفاعل المريد هو المسئول المكلف ، والجزاء الإلهى للإنسان يكون على حرية الفعل الإنسانى أى الفعل الإرادى للإنسان القائم على الحرية والتدبير والاختيار . وبالتالى فالعمل الإنسانى يستلزم بالضرورة حرية إرادة وتدبير ، ويستلزم قدرة عليه وهى عندهم الاستطاعة المتمثلة فى سلامة الجسم والجوارح والعقل ، وهذه الاستطاعة كقدرة إنسانية توجد فينا قبل الفعل وبعده وأن هذه الاستطاعة هى الاستعداد الذى خلقه الله فى الإنسان خلقاً وهى أى الاستطاعة قبل وأثناء وبعد الفعل . ورأى بعضهم أن القول بقدرة مصاحبة للفعل يجعل التكاليف أمراً عسيراً .

وفى هذا القول تعددت آراء رجال الاعتزال : فقال بعضهم بضرورة التمييز بين نوعين من الأفعال : أحدهما الاضطرارية الجبرية والآخر الاختيارية الإرادية التى يقصد إليها المرء بمحض إرادته دون تأثير من الخارج عليه .

ولكن الصوفية نسبوا إلى القدر كل شىء من أفعال الخير والشر وسائر الطاعات والسخافات ، وأن التدبير الإنسانى فى زعمهم مناقض للقدر والقضاء الإلهى المحكم ، وأنه إذا كانت أفعالهم بلا إرادة منهم فإن كل ما يفعلونه جميل وحسن وعلة ذلك عندهم أنهم فى الحقيقة لا يفعلون شيئاً إلاّ بأمر الله وطاعته ، فهم فقط منفذون لإرادة الله ومشيئته ، وليس لهم إرادة ولا قدرة على التدبير ، وعلى ذلك فإن كل أفعالهم طاعات وكل سخافاتهم قربات . وفى هذا المعنى قال قائلهم :

أصبحت منفعلاً لما تختاره ... منّى ففعلى كله قربات

وهذا المفهوم يتفق حوله كبار الصوفية ابتداء من القرن الثالث الهجرى حيث قالوا بإرادة واحدة وقدرة واحدة هى إرادة الله وقدرته ، وأنه ليس للإنسان قدرة ولا إرادة ولا تدبير مع الله . وظهر ذلك واضحاً فى رأى ذو النون المصرى ت ٢٤٥هـ حين

ذهب إلى أن الإرادة هى الانقياد للحق ، والمريد هو المنقاد للحق ، وهو من لا يتبعه طلب ولا يزعجه سلب . أما عند بن عربى ت ٦٣٨ هـ ، فالإرادة هى الحقيقة ، كما أن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفى الاختيار .

والإرادة عند ابن عطاء الله السكندرى تكون فى التسليم المطلق للإله الخالق المدبر لجميع ما فى الكون ، وهو معنى قد استفاده ابن عطاء من أستاذه أبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦هـ حين قال : إن كان ولا بد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا ، ومن أجل ذلك كان قول ابن عطاء الله : أرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك لا تقم به أنت لنفسك .

* * *

الإرادة بين الجبر والاختيار

ذهب إلى القول بالجبر وإسقاط التكليف والإرادة الإنسانية كل من الصوفية والجهمية أتباع جهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ ، فهؤلاء ذهبوا إلى نفى قدرة العبد على التدبير والاختيار والكسب وقالوا : إن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله ؛ لأن الله تعالى هو الذى يخلق الأعمال على يديه . وحجتهم فى ذلك : أننا إذا قلنا إن العبد خالق أفعاله وأعماله لترتب على ذلك استقلال قدرة الإنسان وإرادته وأفعاله عن الله ، وأن يكون العبد شريك لله تعالى فى إيجاد وخلق الأفعال والأعمال أو ما يوجد فى هذا العالم .

كذلك (حسب قولهم) فإن القول بقدرة الإنسان وإرادته يعنى وجود قدرتان متعادلتان هما قدرة العبد وقدرة الله ، وهذا محال ، لأنه لا يمكن التعاون بينهما على إيجاد شيء واحد ، فإن كانت قدرة الله هى التى خلقت الأفعال فلا شأن للإنسان إذن فيها ، وإن كانت قدرة العبد هى التى خلقت الأفعال فلا شأن لقدرة الله فيه ، ولا يمكن أن يكون بعض الشيء مخلوقاً بقدرة الله والبعض الآخر بقدرة العبد لأن الله هو الخالق لجميع أفعال عباده وبإرادته وحده . ومن ثم ليس لقدرة العبد استقلال أو تأثير على قدرة الله ، وما الإنسان إلاّ محلاً لما يجريه الله على يديه ، فهو مجبر جبراً مطلقاً وهو والجماد فى هذا المحل سواء ولكنهما يختلفان فى الشكل والمظهر فقط .

واحتج الجبرية عموماً سواء من السلف أو الصوفية أو الجهمية بالعديد من الآيات والأحاديث النبوية الدالة على شمول قدرة الله ومشيئته . كما حاولوا تأويل الآيات المعارضة لمذهبهم والدالة على قدرة العبد ومشيئته وحريته ، كما ردوا على حجج المعتزلة فى مسألة الأفعال المتولدة وقالوا : إن ما يتولد عن فعل العبد من خواص الأشياء كالجوع والعطش واللذة والشهوة والجبن وغيرها هى أيضاً من فعل الله تعالى .

ويمكن القول بأن الإرادة والفعل عند الصوفية قضية إيمانية وليست مسألة كلامية أو معرفية ، بدليل أنهم اعتبروا الفعل الإنسانى دليل قدرة الله وعظمته وعلمه وحكمته ، فالأفعال الإنسانية تدل على أن الله عادل فى مجازاته وتقديره للأفعال ، كما اعتبروا أن التدبيرالبشرى منحصر فى دائرة الفهم لحقيقة التوحيد وإثبات القدرة المطلقة للذات الإلهية ، وأن إيمان المرء لا يكتمل إلاّ بإيمانه بالقضاء والقدر وإسقاطه للتدبير الكلى مع الله ، مما دفع المعتزلة وأصحاب الاتجاه الفلسفى إلى معارضة المتصوفة الذين يؤكدون جبرية الإنسان وقال الفلاسفة والمعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية وقدرة البشر على التدبير والفعل . وأن هذا الاعتقاد لا يضعف الإيمان؛ لأن الإيمان بقدرة الله ومشيئته يستلزم الإيمان بالقضاء والقدر الذى هو شرط للإيمان ودليل الإذعان والاستسلام معه ، والإقرار بإحاطة علمه بكل شىء وتقديره فى الأزل لكل شىء بمقتضى إرادته وعدله وحكمته .

ومن الملاحظ أن فلاسفة العرب لم يهتموا ببيان طبيعة الإرادة قدر اهتمامهم بدور الإرادة ووظيفتها ، ظهر ذلك بوضوح أثناء دراستهم للنفس الإنسانية وقواها واعتبارهم النفس أصل للحركة وأن الإرادة أحد قوى النفس الفاعلة لأنها قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات وتتوجه نحو الهدف والغاية ، وأن الإرادة قوة عاقلة وكامنة مدركة ومحركة وباعثة وفاعلة فى نفس الوقت . وأن وظيفة الإرادة كما حددها ابن سينا هى : تحقيق الأهداف وتحريك بدن الإنسان نحو الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، أى التدبير والتفكير وضبط الانفعال والتحكم فى سائر تدابير النفس ، وعلى ذلك تكون الإرادة كقوة باطنة فى الإنسان تختص باستنباط وتحريك وضبط ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية وفى مختلف أمور حياته اليومية [١].

كما نبه الفلاسفة العرب إلى ضرورة الاستفادة من قوة الإرادة وتابعهم فى ذلك بعض فلاسفة الغرب أمثال ديكارت : وسارتر ، واسبينوزا ، وغيرهم . فقد نبه

---

(١) عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف صـ ١٨٩-٢٠٨ ، ٢٣٠-٢٣٢

الفيلسوف الهولندى اسبنيوزا إلى ضرورة معرفة دور الإرادة حين قال : إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً ، وأن مرجع هذا الظن أن الناس يشعرون بأفعالهم ولكنهم يجهلون العلل التى تدفعهم إلى العمل .

وذهب الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت إلى أن الخطأ ينشأ من الإرادة لأنها أوسع نطاقاً من الذهن ، كما أن الخطأ يأتى من اشتراك ملكتين هما الذهن والإرادة معاً لا من نقص فى واحد منهما ، فكل خطأ يعود للنفس ونقص المعرفة كما أنه يعود إلى اشتراك علتين هما قدرتى على المعرفة من جهة ثم قدرتى على الاختيار وحرية الحكم من جهة ثانية ، أى مقدار ما لدى من قوة الفهم والإرادة معاً .

ومعنى ذلك أن الإرادة عند ديكارت وظيفتها التوجيه والمعرفة ومساعدة الفرد على الاختيار والحكم ، وتظهر هذه الإرادة كقدرة فى استطاعتنا أن نفعل الشىء أو لا نفعله ، نثبته أو ننفيه ، نقدم عليه أو نحجم عنه بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من خارج . فالإرادة إذن حرية واختيار وانتظام وإحساس بالمسئولية؛ لأن ثبوت حريتى كما يقول ديكارت لا تقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء بل يعنى أن اختيار أحد الطرفين وإيثاره على الآخر يزيد بمقدار ما يكون عندى من الميل إليه ، وهذا يعنى عند ديكارت أن الفهم والإرادة ليسا فى ذاتهما علة أخطائنا؛ بل إن الخطأ ينشأ من أن الإرادة أوسع نطاقاً وقدرة من الذهن (١).

ونفس المعنى يشير إليه جان بول سارتر عندما يصف الإرادة بالقدرة على الاختيار والفعل ، ويقول : إن الكائن الحر هو الكائن الذى تصدر أفعاله عن إرادته هو لا عن أية إرادة أخرى خارجة عنه ، لأن الإرادة قوة تساعد على التحرر والشعور بالحرية ، وأنه إذا ثبتت الإرادة تثبت الحرية والقدرة على الفعل ، وأن الإنسان عندما يقوم بفعل ما ، وأنه إذا شعر بذلك فإنه يشعر بحريته .

---

(١) رينيه ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة عثمان أمين، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩، صـ ١٣٩- ١٧٢-١٨٥

وعلى عكس موقف ورأى هؤلاء الفلاسفة يأتى رأى المتصوفة وعلى رأسهم عمربن الفارض ت ٦٣٢هـ وباقى الصوفية الذين يؤثرون الجبر على الحرية ، بل يسقطون كل حرية واختيار للإنسان فى محاولة ساذجة منهم اعتقاداً بأن إسقاط الحرية والإرادة والتدبير يعنى القرب من الله ، والمحبة الخالصة لله ، وإتمام الخضوع للذات الإلهية ودليل صدق الإيمان وتمام التوكل عليه ، وإثبات أن جميع أفعال البشر واقعة بقدرة الله وإرادته وحدها . فإرادة الإنسان عند الفلاسفة حرة ومسئولة ، وإرادة الإنسان عند ابن الفارض وغيره من الصوفية ليست حرة ولا اختيـر لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشر .

ويبدو أن المتصوفة قد انتزعوا الإرادة من قوى النفس كما أبعدوها عن القوة العاقلة ، وعملوا على تجريدها من طبيعتها ووظيفتها التى انشغل بها الفلاسفة . فعند مسكويه (أبوعلى أحمد بن يعقوب ت ٤٢١هـ)العقل وقواه الفاعلة هو أفضل موهبة وأكبر نعمة أنعم الله بها على العبد وبه فضل على سائر الحيوان : وهو الجوهرالكريم الذى هو مسيطر على النفس ومشرف عليها وبدونه لا يتحقق جهاد النفس ، فالإنسان يستعين بعقله وقواه فى ردع هذه النفس وضبطها ومنعها من شهواتـها الرديـة ، وأنـه لا يصيب منها إلاّ بمقدار ما يطلق العقل ويحده لها وما يرسمه ويبهجه إياها (١).

ولقد عالج فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام قضية الفاعلية والإرادة الإنسانية معالجة إيمانية خالصة وذلك لتعلق أفعال الإنسان وإرادته بالمشيئة والإرادة الإلهية ، فكثرت الأقوال واختلفت الآراء حول طبيعة الأفعال ومدى ثبوت الاختيار للبشر .

فذهب الأشاعرة إلى أن الله قد خلق للإنسان قدرة لا يوجدون لها فعلاً وهى الإرادة ، بوصفها قدرة تعين على الكسب فقط . وذهب الصوفية والجهمية إلى أن الله لم يخلق لهم قدرة البتة ، ونسبوا الحرية والفعل لله ، لأنه تعالى المريد وحده وأن كونه تعالى مريد ثابت عقلاً وسمعاً؛ أما عقلاً فلأنه خالق ورازق وآمر ، وأما سمعاً فدليله قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢) .

---

(١) أبوحيان التوحيدى، ومسكويه : الهوامل والشوامل . صـ ١٧-٢٠

وكان على الفلاسفة والمعتزلة مسئولية مواجهة الصوفية والجبرية وإثبات أن الله تعالى خلق للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم وإرادتهم . خاصة وأن المتصوفة ألغوا حرية الإنسان ومسئوليته بقولهم : إن الحرية ليست هى الحرية والإرادة الإنسانية بل هى الإرادة المرتبطة بالقدرة والمشيئة الإلهية . وأن الإنسان عندما يشعر بحريته وقدرته وأنه مستطيع ومسئول عن أفعاله ، فإن هذه المسئولية تقتضى بدورها الحرية وإلاّ لما كان هناك معنى للثواب والعقاب ، مع الإقرار بأن الله تعالى قادر على كل شيء ، والخالق لكل شيء والعليم بكل شيء . وأن هذا الإقرار والاعتقاد يشعر الفرد أحياناً بأنه ليس له قدرة حقيقية على أفعاله وتيسيرها وتدبيرها إلاّ على وفق قدرة الله تعالى وحكمته وعلمه وإرادته .

من هنا بدأت إشكالية البحث والإجابة على التساؤلات التى أثارها الفلاسفة والمتصوفة وكذلك أصحاب الفرق والمذاهب الكلامية مثل :

- هل يجوز القول بأن القدر خيره وشره من العبد مثلما قال معبد بن عبد الله الجهنى وكان هذا القول سبباً فى الأمر بقتله عام ٨١هـ أيام عبد الملك بن مروان ؟
- هل للإنسان دخل فى اختيار أفعاله ، وهل هو مجبر عليها أم حر فى اختيارها وفعلها ؟
- ما هى حدود القدرة والإرادة الإنسانية فى مقابل القدرة والإرادة الإلهية ، وهل تستقل إرادة العبد عن إرادة الله ومشيئته أم لا ؟
- ما مدى صحة القول الذى قال به الصوفية والجهمية أتباع جهم بن صفوان ت ١٢٨هـ : إن الإنسان وجميع أفعاله مخلوقة لله وليس للإنسان قدرة أو إرادة خاصة به ؟

* * *

حدود الإرادة وإسقاط التدبير

حد الصوفية الإرادة بعدة حدود ووضعوا هذه الحدود فى إطار الرضا والتوكل والمعرفة والحرية بمعنى التحرر والفعل بوصفها أعلى وأهم المقامات الصوفية التى يسعى إليها المريد ، هذا رغم أنهم ينسبون الحرية والإرادة والتدبير وكذلك الأفعال لله سبحانه وتعالى . فالإرادة عندهم شرارة أو جمرة من نار المحبة فى القلب تجعل السالك مستعداً لدواعى الحق أو الحقيقة .

أما الحرية فهى تحقق المراد ، والمراد هو من انتزعت منه الإرادة وتهيأت له كل الأمور واجتاز الرسوم والمقامات بلا عسر . وهذه الحرية لا تتحقق إلاّ بإسقاط التدبير كلية مع الله؛ لأن الحرية هى الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهذه هى حرية الخاصة التى هى عبارة عن رق المرادات ، ولا تتحقق إلاّ بفناء إرادة النفس فى إرادة الحق .

فى هذا المعنى ذكر الجنيد ت ٢٩٨هـ العديد من الخصال والمتطلبات التى تتطلبها الإرادة الحرة لأن الحرية كما يقول الجنيد هى آخر مقام العارف الذى تؤكده الإرادة فإرادتك ما هو لك فى وقتك ، وفى رواية أخرى للجنيد إن إرادة القناعة هى ألا تتجاوز إرادتك ما هو لك فى وقتك . لذا فالحرية عندهم تتطلب الصدق فى الأقوال والأفعال والمعارف والأخلاق ، كما تتطلب الترك والعزلة والقناعة والفراغ . وهذا المعنى يؤكده بشر الحافى ت ٢٢٧هـ بقوله : إن الله تعالى خلقك حراً فكن كما خلقك لا ترائى أهلك فى الحضر ولا رفقتك فى السفر واعمل لله ودع عنك الناس .

فالحرية القائمة على الإرادة هى الانطلاق والقصد وابتداء الطريق ونهايته معاً . فعندهم الإرادة هى القصد وحقيقتها نهوض القلب فى طلب الحق سبحانه وترك

ما عليه عامة الناس من الغفلة والشهوة ، لأن الخروج عن العادة عندهم دليل على صحة الإرادة ، والمريد على الحقيقة هو من لا إرادة له أصلاً ومن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً .

وللإرادة عند الصوفية مهمة محددة هى تحقيق التقوى للمريد وذلك من خلال تحقق المجاهدة والصبر وأداء الطاعات والعبادات والتخلى عن المخالفات . إنها إرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها وليست إرادة السعى والعمل من أجل تحقيق الذات فى حياة البشر الفانية ، إنها إرادة الزهد والحرمان والبعد عن الشرور والأشرار والإقبال على الله وحده وإرادة محبته والدخول فى طاعته .

وفى هذا المعنى جاء قول أبو الحسن على بن سهل ت ٣٠٧هـ من لم يصحح مبادئ إرادته لا يسلم فى منتهى عاقبته ، لأن حقيقة التصوف عنده هو التبرى عمن دونه والتخلى عمن سواه ، فالتبرى بمعنى الزهد والبعد عن الدنيا والتخلى عما سوى الله وأن ذلك كله لا يتحقق إلاّ بالإرادة وإخلاص العبادة . فالإرادة عندهم مقترنة مع الزهد والبعد عن مباهج الدنيا وزينتها ، أو ما يسمى عندهم بحد التجرد من الإرادة ويلزم إسقاط التدبير من المريد ، فالمريد هو من تحرر عن إرادته بنفسه أو من نفسه ليسير فى الطريق إلى الله . وفى هذا الحد ذكر ابن عربى فى الفتوحات : المريد هو المتجرد عن إرادته والمراد هو المجذوب عن إرادته .

فالزهد والتجرد هو المعبر عن إرادة الصبر وإرادة القناعة وإرادة التحكّم فى هوى النفس ، وتلك من أهم حدود الإرادة عندهم . وهو المعنى الذى أكده سهل بن عطاء الآدمى المتوفى ٣١١هـ حين ربط بين الإرادة والمسئولية والجزاء ، وأن مسئولية الإرادة تتحقق فى تزكية النفس التى يرقى بها المريد إلى درجة الولاية ، ليكون المريد قدوة ومثلاً لغيره فى الورع والتقوى وقال : تولد ورع الورعين من خوف مؤاخذتهم بالذرة والخردلة ، والخطرة واللحظة ولولا ذلك ما صح لهم ورع ، وأشد الورع أن يحاسب المريد نفسه على مقادير الذر وأوزان الخردلة وكيف

يزكى نفسه من لا يمنعك من الخسران ويخالط أهل العصيان ، والله تعالى يقول : ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾ (النجم:٣٢) .

فالقناعة والتقوى لا يتحققان إلا بالإرادة ، فالقناعة من الرضا بمنزلة الورع من الزهد كما قال أبو سليمان الدارانى ت ٢١٥هـ . وكما جاء فى الحديث النبوى فى القناعة : «القناعة كنز لا يفنى» . ومن حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ : «كن ورعاً تكن أعبد الناس وكن قنعاً تكن أشكر الناس» . وقال الصوفية فى تفسيره : الفقراء أموات إلاّ من أحياه الله تعالى بعز القناعة .

وقد اعتمد الصوفية على فكرة إسقاط الإرادة والتدبير مع الله أى إسقاطها عن الإنسان وإثباتها لله سبحانه لأن الله تعالى وحده الخالق القادر ، وعلم إرادته شامل لكل شيء وكل فعل . فالإنسان المريد عندهم هو من ليس له إرادة تخصه ، بل هو من أسلم إرادته وعلمه وقوته لله وحده . فالإنسان ليس له إرادة أو قدرة بالقياس إلى إرادة الله وقدرته المدبرة للكون كله منذ الأزل بما فيه الإنسان .

وإسقاط التدبيرعندهم يعنى : تحول الإرادة الإنسانية بالكلية إلى إرادة الله وتدبيره . فبدلاً من أن كانت الإرادة مقيدة برغبة الإنسان واختياره أصبحت مقيدة بالإرادة والقدرة والمشيئة الإلهية ، وأصبح الفعل الذى يؤديه الإنسان هو فى الحقيقة فعل من أفعال الله على الإنسان فقط أن يؤديه أو يقوم به ، وعلى ذلك فإسقاط الإرادة والتدبير ضرورة لأنه لا إرادة للإنسان على الحقيقة ، وعلى الإنسان المريد أن يسلم أموره كلها لله لأن الأفعال جميعها بتوفيق الله وبأمر منه ، فهو سبحانه المدبر لجميع الأفعال قبل وقوعها . فالإنسان بالنسبة إلى الله لا إرادة له ولا اختيار وأن جميع الأفعال خيرها وشرها إنما هى من فعل الله وتدبيره ، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ (الصافات:٩٦) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ (الذاريات:٥٦) .

وكان من الطبيعى أن يضع الصوفية للإرادة وإسقاط التدبير حدودا لأن التدبير عند الصوفية دليل غرور النفس والركون إلى قدرة الإنسان وهو ما يصيب النفس بالغرور ، ويضع الإنسان فى موقف المشاركة والمنازعة لعالم الألوهية ، وقد أشار إلى ذلك الحكيم الترمذى عند شرح الحديث: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى» ، فأهل الاغترار هم الذين يتمنون على الله الأمانى دون علم الأكياس والمغترين بأى عمل أو معرفة . فالمغتر يكون فى حالة نفسية خارجية لا يستطيع معها أن يهتدى لنفسه أو يدرك خطأها ، فهو كالسكران الذى لا يدرى ما يأتى وما يذر . فالحدود عند الصوفية هى التى تمنع الغرور وتثبت صدق الإيمان وهذه الحدود هى : حد التوبة ، والزهد ، والصبر ، والورع ، والطاعة ، والولاية ، والفناء .

● **حد التوبة**

وهى إرادة التوبة . وضعها القشيرى فى مقدمة الحدود التى يبتدئ بها الطريق حيث انعقاد العزم والنية بالإرادة الحرة على أن لا يعود المريد إلى حياة المعصية وأن يباعد بينه وبين المعاصى والشرور قدر طاعته ، وعليه أن يندم على كل ذنب ومعصية قام بها فيلزم أهل الطاعة والعبادة ويبتعد عن أهل السوء والغواية . وفى ذلك قال القشيرى : إن القلب إذا فكر فى سوء ما بطبيعتة أو أبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال، سنح فى قلبه إرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملة ، فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة ، والأخذ فى جميل الرجعى والتأهب لأسباب التوبة وأول ذلك هجران إخوان السوء . ولا يتم ذلك إلاّ بالمواظبة على المشاهدة التى تزيد رغبته فى التوبة وتنحل عن قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال[1]. وحد التوبة عند الصوفية من الحدود الواجبة الاتباع لقوله تعالى : ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور:٣١) .

---

(١) القشيرى : عبد الكريم بن هوازن : الرسالة فى التصوف صـ ٤٥، ٤٧

ويظهر تعلق التوبة بالإرادة الإلهية من كونها هبة ومنحة إلهية يهبها الله لعباده المتقين وفيها جاءت أقوال رابعة العدوية ت ١٨٥هـ : أستغفر الله العظيم من قلة صدقى فى قولى أستغفر الله العظيم ، وقولها لمن سألها هل يتوب الله علىّ إن تبت من الذنوب والمعاصى قالت : لا بل لو تاب عليك لتبت . وذكرت قوله تعالى ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (التوبة:١١٨) .

وفى هذا المعنى جاء قول رديم (أبو محمد رديم بن أحمد ت ٣٠٣هـ) التوبة هى أن تتوب من التوبة ، وقول أبو الحسين النورى ت ٢٩٥هـ : هى أن تتوب من كل شيء سوى الله عز وجل . فهى العفو الإلهى مقابل استغفار العبد وإنابته عن جميع ذنوبه ، وذلك لأن الصوفية لا يميزون بين الكبائر والصغائر ويعتبرون جميع الذنوب والمعاصى فى منزلة الكبائر . ورغم ذلك يقسم الصوفية التوبة بحسب أقسام الذنوب فيقول سفيان الثورى : الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد : والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لأن الله تعالى كريم ويعفو .

كما يميز أبو الحسن المغازلى بين توبة الإنابة وتوبة الاستجابة : فتوبة الإنابة أن تخاف من الله عز وجل من أجل قدرته عليك ، وتوبة الاستجابة أن تستحى من الله لقربه منك . فالتوبة على العموم هى الرجوع والإنابة إلى الله ، رجوع عن الغفلة والعثرات والذنوب والسيئات ، فعليك أن تتوب من كل شيء سوى الله .

ويقسم أبو على الدقاق التوبة بحسب أحوال التائب : **فالقسم الأول** من التوبة هو : الندم على فعل الذنب والخوف من العقاب ، فالتوبة تكون لإزالة الخوف ومنع العقاب . **والقسم الثانى** : هو توبة الإنابة وهى تعبر عن طمع المرء فى ثواب الله وعفوه وعطائه الذى يمنحه لعباده التائبين . **والقسم الثالث** : هو الأوبة وهى تعبر عن رغبة التائب فى تحصيل الرضا الإلهى ومحبته الخالصة لا خوفاً من ناره ولا طمعاً فى جنته ، وفيها جاء قول الحق سبحانه فى وصف أيوب عليه السلام : ﴿ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾ (ص:٤٤) .

● حد الزهد

الزهد عند الصوفية هو العلم والمعرفة والسلوك، وهو التصوف، لذلك كانت السمة الظاهرة لحياة الصوفية وسلوكهم هو : الزهد ولا يتحقق الزهد إلاّ بالإرادة ، لأن الزهد فى المفهوم العام هو شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، وعند الصوفية : الزهد هو الافتقار إلى الله والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من زخارف الدنيا وزينتها . ويحدد القشيرى علامات الزهد فيقول : إن علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة . ويضيف الجنيد علامات أخرى للصوفى الزاهد فيقول : الفقير الصادق لا يسأل ولا يعارض وإن عورض سكت .

والزهد عندهم يعنى البعد والعزلة والفقر والافتقار بمعنى الالتجاء إلى الله ، والفقر والافتقار إلى الله يدفع الصوفى إلى إسقاط الإرادة والتدبير لأنه ليس فى حاجة إلى زخارف الدنيا وزينتها وليس له حاجة من حاجاتها ، فالزاهد الفقير إلى الله يفضل الله على كل شيء لأن الله تعالى هو الغنى وجميع الخلق فقراء إليه لقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ﴾ (فاطر:١٥) . وفيه قالوا : فمن يملكه الله هو المالك لكل شيء وإنك إذا اقتربت منه أو فنيت فيه لإنت الغنى نفسه ، وإن بعدت عنه فإنك أفقر الناس وأتعس الناس على الحقيقة .

وفى تعلق حد الزهد بإرادة الزاهد قال الصوفية : إن الإرادة هى التى تحول الأقوال إلى أفعال وتجعل المقامات أحوال ، وأنه لا شيء يستطيع أن يغير من جوهر هذه الإرادة طالما أنها إرادة خيرة ، وفى هذا المعنى جاء قول معاذ النسفى (يحى ابن معاذ الرازى ت ٢٥٨ هـ) : إن الصوفى الفقير الزاهد والذى زهد فى الدنيا وما عليها يملك إرادة خيرة لا يستطيع أحد شراؤها أو تبديلها[1].

---

(١) ابن القيم : عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين : صـ ٥٠، ٥٢، فيصل بدير عون : التصوف الإسلامى صـ ١١٣، ١١٥

ومع ذلك يذهب بعض المتصوفة إلى أن المريد الزاهد الذى ترك الدنيا وزينتها هو الذى أيقن صدقاً بأنه لا حاجة للإرادة . ولكن كيف يسمونه مريداً وليس له إرادة ؟ وكيف يكون مريدا بغير إرادة ، وكيف يتحقق ترك الدنيا وزينتها دون إرادة ؟ هذا السؤال تجاهله الصوفية وراحوا يرددون قول الحسن البصرى ت ١١٠هـ : ليس الزهد طعاماً ولا شراباً ولا لباساً إنما هو الخشوع لله . وأن غاية الزهد محبة الله والتوكل عليه والرضا بقضائه وأمره . فالزهد خضوع وخشوع وعلى ذلك فإن كل ما يصدر منهم فلا بد أن يخضع لإرادة الله فهو وحده الفعال لما يريد .

واعتبر الصوفية أن الزهد حد من حدود الإرادة الفاعلة من الناحية الظاهرة ، فهو العمل الذى غايته تحصيل المحبة والرضا والسعادة فى الدنيا والآخرة . ومن الناحية الباطنة اعتبروا الزهد كحد للإرادة علة مقنعة لإسقاطهم التدبير؛ لأن الزهد يعنى كراهة الدنيا وحاجتها والزاهد ليس فى حاجة من حاجات الدنيا بما فيها الرزق أو الكسب . وقالوا : إن الزهد قد شرح صدورهم وأشبع بطونهم ونور قلوبهم .

● حد الصبر

والصبر كحد من حدود الإرادة وإسقاط التدبير عندهم لازم لتحقق جهاد الظاهر والباطن وفق شرائط الحكمة والعدالة والتسامح مع القدرة والتحمل وعدم تجاوز الحدود ، والجنوح للسلم والعفو عند المقدرة وحبس النفس عن الشهوة والطعام والشراب ، وترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله إلى الله .

وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله السكندرى فى كتاب لتنوير : وكذلك لا يصح صبر ولا شكر إلاّ بإسقاط التدبير ، وذلك أن الصابر من صبر عما لا يحبه الله ، وما لا يحبه الله تعالى التدبير معه والاختيار ، لأن الصبر على أقسام : صبر عن المحرمات ، وصبر عن الواجبات ، وصبر عن التدبيرات والاختيارت وإن شئت قلت صبر عن الحظوظ البشرية ، وصبر على لوازم العبودية .

وقد حرص الصوفية على بيان أهمية الصبر كعلامة ظاهرة على عدم احتياج المريد لإرادة خاصة به ، فالصبر عند إبراهيم الخواص : حمل ثقيل صعب ، لأن أكثر

الخلق قد هرب من حمل أثقال الصبر فالتجأوا إلى الطلب والأسباب واعتمدوا عليها كأنهم أرباب . وذكر الجنيد : أن الصبر هو حمل المؤن لله تعالى حتى تنقضى أوقات المكروه . أما ابن عربى : فقد جعل الصبر من أعمال الباطن الخمسة التى تجمع الخير كله ، وهذه الخمسة هى الصدق والتوكل والعزيمة واليقين والصبر ، أما الأعمال الظاهرة فهى السهر والجوع والعزلة والصمت .

ولبيان الفائدة العملية لإرادة حد الزهد عند الصوفية استشهدوا بمواقف الصحابة ورأوا فى زهد الصحابة دليلاً على التدبير المحمود القائم على الزهد . وفيه قال ابن عطاء فى التنوير : وما ظنك بقوم اختارهم الله لصحبة رسول الله ﷺ ، ولمواجهة خطابه فى تنزيله فما أحد من المؤمنين إلى يوم القيامة إلاّ وللصحابة فى عنقه منن لا تحصى وأيادٍ لا تنسى لأنهم هم الذين حملوا إلينا عن رسول الله ﷺ الحكمة والأحكام ، وبينوا الحلال والحرام ، وفهموا الخاص والعام ، وفتحوا الأقاليم والبلاد ، وقهروا أهل الشرك والعناد .

ويحق ما قال رسول الله ﷺ فيهم : «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». ووصفهم الحق سبحانه بأنهم : ﴿ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ﴾ (المائدة:٢) ، فقد أخبر سبحانه وهو المطلع على أسرارهم العلم بهم فى سرهم وجهرهم أنهم ما ابتغوا بما حاولوه أو قالوه الدنيا ، ولم يقصدوا بذلك إلاّ وجه الله الكريم وفضله العميم وقد قال سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾ (الكهف:٢٨) فقد أخبر سبحانه أنهم لا يريدون سواه ولا يقصدون إلاّ إياه . وقال تعالى فى آية أخرى : ﴿ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ * رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ (النور:٣٦-٣٧)

ومعنى ذلك أن صبر المريد القاصد لوجه الله وكرمه ، والذاكر لله طوال يومه وليله فيه إشارة إلى أنه قد طهر أسرارهم وكمل أنوارهم ، فلذلك لا تأخذ الدنيا قلوبهم ولا تخدش وجه إيمانهم ، وكيف تأخذ الدنيا من قلوب ملأها بحبه وأشرق

فيها أنوار قربه وقد قال سبحانه : ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾ (الحجر:٤٢)؟ فلو كان للدنيا على قلوبهم سلطان لكان للشيطان على قلوبهم أيضاً ، إذ لا يمكن الشيطان أن يصل إلى قلوب أشرقت فيها أنوار الزهد وكنست من أوساخ الرغبة ، وذلك حسب تعبيرهم .

فكانت الدنيا فى أيدى الصحابة ﷺ لا فى قلوبهم ، ويدل على ذلك خروجهم منها وإيثارهم بها وهم الذين قال الحق فيهم : ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر:٩) ويكفيك فى ذلك خروج عمر ﷺ عن نصف ماله ، وخروج أبى بكر الصديق ﷺ عن ماله كله ، وخروج عبد الرحمن بن عوف ﷺ عن سبعمائة بعير موقرة الأحمال ، وتجهيز عثمان ﷺ جيش العسرة إلى غير ذلك من حسن أفعالهم وسنى أحوالهم .

ولذلك جاء قول الحق فيهم : ﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب:٢٣) فتضمنت الآيات التزكية لظواهرهم وسرائرهم وإثبات محامدهم ومفاخرهم . وقد تبين من هذا أن تدبير الدنيا على قسمين : تدبير الدنيا للدنيا كما هو حال أهل القطيعة الغافلين ، وتدبير الدنيا للآخرة كحال الصحابة المكرمين و لسلف الصالحين .

والصبر عندهم لازم عند نزول البلاء ، وعند مكاشفة المقدور حيث تظهر حقائق الرضا ، وهذا المعنى أشار إليه رديم بن أحمد البغدادى ت ٣٠٣هـ ، حين قال : الصبر ترك الشكوى . ويميز الصوفية بين نوعين من الصبر أحدهما الصبر الواقع فى دائرة الأفعال الخاصة بالإنسان وهو الصبر الإرادى، وبين الصبرالذى لا يقع فى دائرته، وهو الرضا وتقبل القضاء والقدر وهوالصبر اللاإرادى .

وقالوا إن الصبر المتعلق بقدرة الإنسان واختياره ، هو الكسب وهو فريضة واجبة على الإنسان لأنه متعلق بأوامر الله وأحكامه الداعية إلى ترك الشهوة والتحكم فى هوى النفس ورغباتها ، وهذا الصبر الإرادى عندهم دليل طاعة الله ، كالصبر على

العبادات والبعد عن المحرمات . أما الصبر غير الإرادى والمتعلق بالأفعال غير الإرادية والتى تقع قضاء وقدراً فهى لا تعد كسباً للإنسان البتة لأنه لم يسع إليها ولم يتسبب فى حدوثها ، ففاعلها هو الله وهى من أفعال القضاء والقدر .

ويحاول ابن القيم (الإمام شمس الدين محمد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزية ت ٧٥١ هـ) أن يقدم شكلاً مميزاً للصبر المرتبط برغبات النفس والإرادة ، فعنده الصبر : حبس للنفس عن السخط بالمقدور ، وحبس اللسان عن الشكوى وحبس الجوارح عن المعصية . وهذا النوع من الصبر قد أشار إليه مصطفى حلمى فى كتابه الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام فيقول : إن الإنسان بين أمر يجب امتثاله وتنفيذه ، ونهى يجب عليه اجتنابه وتركه ، والصبر لازم له ، وهو بمثابة عاصم للنفس من التمادى فى الشعور النفسى المقبض كالجزع والحزن والخوف والبؤس والزهد والبطر ، كذلك إن الصبر فى هذه الأنواع ضابط للإرادة ممسك لها عن إتيان الآثام والفواحش[1].

ومن جانب آخر فقد اهتم الصوفية بتحليل أسباب الصبر وأشكاله وفوائده العملية ومدى تعلقه بالإرادة الإلهية من جانب وبالإرادة الإنسانية كقدرة عامة على التحمل من جانب آخر . وفى هذا الحد ذكر ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه التنوير فى إسقاط التدبير الأسباب العشرة التى توجب صبر العبد وثبوته لأحكام سيده فقال : وإنما يعينهم على حمل الأقدار وورود الأنوار ، وعلى حمل الأحكام فتح باب الأفهام ، وإنما يعينهم على حمل البلايا وإرادات العطايا وإنما يقويهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره ، وإنما يصبرهم على وجود حكمه علمهم بوجود علمه ، وإنما يصبرهم على ما جرى علمهم بأنه يرى ، وإنما يصبرهم على أفعاله ظهوره عليهم بوجود جماله ، وإن شئت قلت : وإنما صبرهم على القضاء علمهم بأن الصبر يورث الرضا ، وإن شئت قلت : وإنما صبرهم على الأقدار كشف الحجب

---

(١) مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام صـ ٢٠٣

والأستار ، وإن شئت قلت : إنما صبرهم على أقداره علمهم بما أودع فيها من لطفه وإبراره . فهذه عشرة أسباب توجب صبر العبد وثبوته لأحكام سيده وقوته عند ورودها وهو المعطى لكل ذلك بفضله والمنان بذلك على ذوى العناية من أهله(١) .

● حد الورع

وصفه الشيخ عبد القادر الجيلانى من كبار صوفية القرن السادس الهجرى (٤٧٠-٥٦١ هـ) ، بأنه علامة بارزة على نجاح الإرادة الباطنة المعينة على إسقاط التدبير ، وأنه طريقة لمقاومة آفات النفس وأهوائها ، ويظهر الورع فى كل ما يدل على الفعل والحركة ، والخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس مع كل طرفة عين حتى قال : ما رأيت أسهل من الورع ودليله أن كل ما حاك فى نفسك تركته ، كما جاء فى الحديث : «الإثم ما حاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس» ، وهو إذا لم ينشرح الصدر به وكان فى قلبك منه شىء . والورع كحال من أحوال النفس الصافية ناشئ عن المراقبة الدائمة حيث يعلم أن الله تعالى عليه رقيب ، ومن قلبه قريب ، يعلم أحواله ويرى أفعاله ويسمع أقواله .

فالمراقبة كمعرفة لأحوال النفس والقرب وصفاء النفس وانشراح الصدر كلها من متطلبات الورع اللازمة للمريد لكى يتحقق فى مقام الوصل والقرب ، والمراقبة كحد من حدود الإرادة والفعل منهج لمحاسبة النفس قائم على خطوات من المعرفة ، تبدأ بمعارف النقل الدالة على حقائق الذات والصفات والدالة على الوحدانية والتنزيه والعلم المحيط بجميع الأشياء الظاهرة والباطنة ؛ لأنه تعالى يعلم السر وأخفى وأنه تعالى عليم بذات الصدور . والخطوة الثانية بعد المراقبة تتعلق بمعرفة أعداء الله ، ثم معرفة النفس الأمارة بالسوء بوصفها أعدى للإنسان من إبليس ، وهى رأس البلاء ومأوى كل سوء ، فعلى العبد محاسبتها ومراقبتها ومخالطتها ومجاهدتها فى جميع ما تدعو إليه وتدخل فيه .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ صـ ٣٥- ٣٩، ط ١٩٧٣ صـ ٢٩-٣٢

وعلى ذلك فلا يتم حد الورع إلاّ باستخدام الإرادة الباطنة فى عشرة أشياء هى : حفظ اللسان من الغيبة ، واجتناب سوء الظن ، واجتناب السخرية ، وغض البصر عن المحارم ، وصدق اللسان ، والاعتراف بفضل الله ومنته عليه لكيلا يعجب بنفسه ، وأن ينفق ماله فى الحق ولا ينفقه فى الباطل ، ولا يغتر بقوته ولا بعلمه فلا يطلب لنفسه العلو والكبر استجابة لقوله تعالى : ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ (القصص:٨٣) . هذا إلى جانب ضرورة المحافظة على العبادات واستقامة السلوك والأخلاق .

● **حد الطاعة**

اشترط الصوفية على المريد الطاعة المطلقة التى دليلها إسقاط التدبير بالكلية مع الله ومع الشيخ ، بحيث تصبح الطاعة هى الالتزام الحر فى القول والفعل . من أجل ذلك أطلق ابن عربى على إرادة الخواص لفظ الهوى وأكد على أنه خير وسيلة لقمع الهوى (أى إسقاط الإرادة والتدبير) هى الطاعة لإرادة الغير ، والغير هنا هو الله سبحانه والشيخ .

وحد الطاعة عند ابن عربى يظهر للعيان عند احترام الشيوخ وتعظيم من عظموه ؛ لأنه من لا شيخ له فشيخه الشيطان . وبالتالى ينبغى أن يطيع المريد الشيخ طاعة عمياء ولا يعصى له أمراً ، ولا يرفع صوته ولا يمعن النظر فى عينه ، بل ينبغى أن يطأطئ الرأس دائماً ، ولا يدخل على شيخه إلاّ إذا أذن له ، وأن يعظم من عظمه شيخه .

وحد الطاعة عندهم رياضة قوامها الصبر ، والإخلاص ، والصدق ، والامتثال لأوامر الله وأحكامه ، وتكون الإرادة هى باطن المجاهدة ومعناها التخصيص من جهة والرفض من جهة أخرى ، فالتخصيص يعنى طلب الحق وحده ، وتصميم القلب وإخضاع الجوارح كلها لطلب الحق والالتجاء إليه وامتلاء الجوارح به وتخليها عن كل ما سواه ، ومن جهة الرفض تعنى الإرادة البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله .

والإرادة عند الصوفية يحدها الصمت والطاعة والاحترام ، فالصمت عند الغزالى تسهله العزلة وعلى المريد ألاّ يتكلم إلاّ بقدر الضرورة ؛ لأن الكلام يشغل القلب

والصمت ينبه العقل ويوقظ القلب ويجلب الورع ويعلم الفتوى فالإرادة إذن عندهم هى الحرية المقيدة والمشروطة بالطاعة والورع والتقوى وعدم الطلب بحيث لا يتكلم المريد مع مخلوق ولا يسأله حاجة ، وإذا فرض عليه الكلام أو الواجب بمعنى الإجابه لما يجب كالذكر وغيره ، فليجب المريد بقدر الحاجة وإلاّ سكت عنهم ، واشتغل بنفسه حتى إذا رآه الناس على هذه الحالة تركوه وانصرفوا عنه لعلمهم بأنه مشغول عنهم بالله .

● حد الولاية

عند الصوفية هو غاية الطريق وإرادة السعى إلى الله ليرى المريد نفسه بعين الوجود الشامل . وحد إرادة الولاية يتحقق فى حال المحبة والقرب ؛ لأن الولى حبيب الله وحبيب رسوله ﷺ وحبيب الحق والخير وجميع الأشياء . ففى المحبة تتحقق إرادة الولاية عبر درجات ثلاث : فى الأولى يصون سره فيما بينه وبين الله ، وفى الثانية يحفظ جوارحه فيما بينه وبين الناس ، وفى الثالثة يدارى الخلق على تفاوت عقولهم .

ويقول الصوفية فى هذا الحد : إن الولاية اسم جامع لمعانى القدرة والنصرة والتدبير والفعل ، وفيه ينتسب المريد للحق فلا تكون له إرادة لأن الحق يتولاه ، ويسمونها ولاية الحق ، وعندئذٍ فإن جميع ما يصدر عن المريد يكون متوافقاً مع روح الشرع وحقيقته ولو ظهر فى صورة خارجة عنه ، وذلك لأن رياء العارفين من إخلاص المربوبين .

ويصف الجنيد البغدادى حد إرادة الولاية بقـوله : إن التصديق يعلمنا هذا ولاية ، وإذا فاتتك المنة فى نفسك فلا تفتك أن تصدق بها فـى غـيرك . ثـم يأتـى ابـن عربى فى الفتوحات ليرى أن الأولياء من صنف خاص فلا يحصرهم عدداً فى أى زمان ، وأنهم فى منزلتهم بمنزلة الأنبياء فى زمن النبّوة . وحد الولاية عندهم يتطلب إسقاط التدبير لأن شأن الولى عظيم ، وأن الولى كما يقول ابن عطاء الله السكندرى : إذا خرج الولى عن تدبيره إلى تدبير الله ، وعن حوله وقوته بصدق التوكل على الله ،

عندئذٍ يتحقق قول الحق ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ (لطلاق:٣) لأن الله تعالى قد تكفل بالرزق والتقدير والخلق والتدبير .

● **حد الفناء**

هو حد إسقاط الإرادة والتدبير مع الله تعالى لأن الإرادة عند الصوفية ليست أداة للتدبير وقمع الهوى والشهوة ، بل أداة للمعرفة للوصول إلى حال الشهود ، وحد إرادة الفناء لا يصل إليه إلاّ الكاملون الراسخون فى الطريقة العارفون الذين يفنون إرادتهم الخاصة لتبقى إرادة الله ، ويفنى بعمله ليبقى بعمل الله ، لأنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه .

وحد الفناء عند الصوفية يعنى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق لأنه فناء عن الإرادة الإنسانية ، وفيه تسقط عن المريد كافة الأوصاف المذمومة وتبقى به كافة الأوصاف المحمودة . وهذا المعنى يؤكده قول الصوفية بأن الإرادة هى طرد العادة جانباً والانشغال بالبقاء فى حضرة الألوهية حيث يبقى فيها وبها ، ويحيا بها وفيها ولا يفارقها البتة ، وهذا هو حد إرادة الفناء الذى وصفه الهجويرى بقوله : إنه فناء إرادة العبد لله لا فناء وجود العبد فى وجود الله . أى أنه فناء إرادة وليس فناء الوجود المادى للإنسان .

وهذا الحد عندهم يعنى أن هناك إرادة واحدة هى الإرادة الإلهية ، والله هو المريد الحقيقى وعلى العبد المريد أن يتخلى عن جميع إراداته فلا يدبر ولا يفكر فى أموره الدنيوية ولذاته الحسية الفانية ، بل عليه التحقق بفناء إرادته فى إرادة الحق وأنه يتحقق بمقام الفناء فى الله حيث يبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق .

وهذا المعنى يؤكده أبو يزيد البسطامى بقوله : المريد الحق فى عالم البشرية هو من محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره . حتى خرجت إرادته من إرادة الحق فى مقام الفناء فى الله ، إذ أن الرجل يتحقق بتحقق المعرفة عندما يتحقق بمقام الفناء فى الله ، وتفنى إرادته ، ويترك الأمر لصاحب الإرادة إذ أن المريد الحقيقى هو الله .

أقسام التدبير المذموم والمحمود

كان اهتمام الصوفية من الناحية النظرية منحصراً فى بيان حقيقة التدبير وأشكاله وكشف أسراره ، ثم بيان علل إسقاط التدبير البشرى الإرادى مع الله . وذهبوا إلى أن سر عدم التدبير هو سقوط الاختيار ، والتوجيه والإرشاد إلى التسليم وعدم منازعة المقادير ، والتزام الخلق فى معظم أحوالهم بإسقاط التدبير مع الخالق والتوكل عليه .

ومن أجل كشف هذه الأسرار لجأ كبار الصوفية إلى التمييز بين مجال التدبير الإلهى ومجال التدبير البشرى ، وقسموا التدبير البشرى إلى قسمين أحدهما التدبير المحمود والآخر هو التدبير المذموم ، وكان التقسيم وفق غاية التدبير ونتيجته وليس وفقاً لوسيلة التدبير وطبيعته ، وبحيث يكون التدبير المحمود مقصوده القرب من الله وتحقيق الرضا الإلهى وهذا هو التدبير الممدوح أو المحمود لأن دليله الطاعة والصدق والإقرار بقدرة الله وعموم تدبيره لشئون جميع المخلوقات ، ومن ثم كان هذا التدبير محموداً لأنه من أجل الوفاء بالحقوق والواجبات الشرعية .

أما التدبير المذموم فهو الذى يبعد صاحبه عن الله ، ويشغله ويعطله عن القيام بالواجبات الشرعية ، ويبعده عن معاملة الله ، وهو مذموم لأنه تدبير للمعاصى والذنوب ، وهو مذموم لذم الدنيا ، ومثاله الانشغال الدائم بتدبير أمور الحياة اليومية نحو كسب الرزق ورعاية الأولاد بحيث ينشغل المدبر فيها عن الله ، فهذا التدبير يحجب القلوب عن مطالعة أسرار الغيوب ، كما ينحصر فى أفعال الشر والمعاصى ، ومن ثم كان الشيطان مصدر هذا التدبير وصاحبه مستجيب للوساوس والشهوات .

وقد قدم ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه : التنوير فى إسقاط التدبير تفصيلاً موضحاً الفرق بين التدبير المذموم والتدبير المحمود . وفى علل أقسام التدبير وأشكاله

جاء قوله : اعلم أن التدبير على قسمين : تدبير محمود وتدبير مذموم ، فالتدبير المذموم هو كل تدبير ينعطف على نفسك بوجود حظها ، لا لله قياماً بحقه ، كالتدبير فى تحصيل معصية ، أو فى حظ بوجود غفلة ، أو طاعة بوجود رياء وسمعة ونحو ذلك.

وهذا كله مذموم لأنه إما أن يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً . ومن عرف نعمة العقل استحى من الله أن يصرف عقله إلى تدبير ما لا يوصله إلى قربه ولا يكون سبباً لوجود حبه ، والعقل أفضل ما منَّ الله به على عباده ، لأنه سبحانه وتعالى خلق الموجودات وتفضل عليها بالإيجاد والإمداد . وبالعقل ووفوره وإشراقه ونوره تتم مصالح الدنيا والآخرة . فصرف نعمة العقل إلى تدبير الدنيا التى لا قدر لها عند الله كفر لنعمة العقل ، وتوجهه إلى الاهتمام بإصلاح شأنه فى معاده قياماً بوجود شكر المحسن إليه والمفيض من نوره عليه أحق به وأحرى وأفضل له وأولى . ومعنى ذلك عند ابن عطاء الله أن التدبير المحمود يجب أن يتجه إلى عالم الآخرة وليس لعالم الدنيا ، وأن العقل وجد للإنسان لكى يرشده إلى الآخرة وليس للدنيا ، فكيف ذلك والعقل فى حقيقته وفى مهمته الإرشاد والتوجيه وحسن التصريف ، والحكم والتمييز ، فهل هذه وظائف أخروية أم وظائف دنيوية ، وهل يخلق الحق شيئاً بغير فائدة للإنسان وخاصة العقل الذى لا يستطيع الإنسان العيش بدونه ولا يستطيع تدبير أمور حياته بغيره .

ورغم ذلك فإن ابن عطاء الله ممثلا للصوفية يدعو صراحة إلى نبذ التدبير وإسقاطه بالكلية فى الأمور الدنيوية فيقول محذراً من هذا التدبير : فلا تصرف عقلك الذى منَّ به الله عليك فى تدبير الدنيا التى هى كما أخبر عنها النبى ﷺ :« الدنيا جيفة قذرة»، وقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء».

فالتدبير المحمود كما يقول ابن عطاء الله السكندرى : هو ما كان تدبيراً بما يقربك من الله ، كالتدبير فى براءة الذمم من حقوق المخلوقين ، إما وفاءً وإما استحلالاً وتصحيح التوبة إلى رب العالمين ، ومن التدبير المحمود أيضاً : الفكرة بمعنى التفكر والتدبر فيما يؤدى إلى قمع الهوى المردى والشيطان المغوى ، وكل ذلك محمود لا شك فيه .

وعندما يتنبه الصوفية إلى أهمية التفكير وقيمة العقل ودوره فى عملية التدبير الدنيوى يضعون حدوداً وعلامات ليكون التدبير محموداً على العموم ، ثم يميزون بين التدبير من أجل الدنيا والتدبير من أجل الآخرة وهو التدبيرمن أجل تحقق الزهد وتحصيل سعادة الآخرة . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله فى كتاب التنوير : والتدبير للدنيا على قسمين : تدبير الدنيا للدنيا ، وتدبير الدنيا للآخرة ، فتدبير الدنيا للدنيا : هو أن يدبر فى أسباب جمعها افتخاراً بها واستكثاراً : وكلما زيد فيها شيئاً ازداد غفلة واغتراراً ، وأمارة ذلك أن يشغله عن الموافقة ويؤديه إلى المخالفة .

وأما تدبير الدنيا للآخرة كمن يدبر المتاجر والمكاسب والغراسة ليأكل منها حلالاً ولينعم بها على ذوى الفاقة أفضالاً وليصون بها وجهه عن الناس إجمالاً ، وأمارة من طلب الدنيا لله تعالى عدم الاستكثار والادخار والإسعاف منها والإيثار . فحب الدنيا عندهم مذموم والتدبير فيها من أجلها كذلك ، أما التدبير من أجل الآخرة ومن أجل الطاعة وتحصيل رضا الله فهو وحده المحمود ولعل ذلك وراء قول ابن عطاء الله صراحة : فقد تبين من هذا أنه ليس كل طالب للدنيا مذموماً بل المذموم من طلبها لنفسه لا لربه ولدنياه لا لآخرته وسمعت شيخنا أبا العباس المرسى رحمه الله يقول : العارف لا دنيا له لأن دنياه آخرته وآخرته لربه .

ويعلل ابن عطاء الله السكندرى ذم الدنيا والتفكير فيها لأجلها أنه يمنع التدبير فى طاعة الله ويقود إلى المعاصى ، لأن التدبيرالمذموم هو ما يشغلك عن الله ويعطلك عن القيام بخدمة الله وصدك عن معاملة الله ، أما التدبير المحمود ، فهو الممدوح ولا يعنى ترك الدخول فى أسباب الدنيا والتفكر فى مصالحها ، بل هو التدبير والتفكير الذى يؤديك إلى القرب من الله تعالى ويوصلك إلى مرضاة الله[1].

ويغالى بعض الصوفية فى زهد الدنيا وبيان كراهتها مرددين الحديث :« الدنيا جيفة قذرة»، وقوله ﷺ:« الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلاّ ذكر الله»، ويرددون الأحاديث

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ ص ١٧٣- ١٧٥، ط ١٩٧٣ صـ ١٣١-١٣٤

التى تفضى إلى ذم الدنيا وتنفير العباد منها . حتى قال أحدهم : كل ما شغلك عن مولاك ومنعك الاستعداد لأخراك من أهل ومال وولد فهو عليك مشئوم ، وأن الممدوح هو ما أعانك على طاعته وأنهضك إلى خدمته .

ولأن التدبير مع الله من أشد أنواع التدبير المذموم عندهم ، لذلك يحذر الصوفية من أخطار التدبير مع الله ويقولون : إن التدبير من أشد حجب القلوب عن مطالعة الغيوب ، وما أقبح عبداً جاهلاً بأفعال الله غافلاً عن حسن نظر الله ، ألم تسمع قوله تعالى : ﴿ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ ﴾ (الرعد:٤٣) فأين الاكتفاء بالله لعبد مدبر مع الله ولو اكتفى بتدبير الله له لاقتطعه ذلك من التدبير مع الله .

كما يحذر ابن عطاء الله السكندرى من هذه الأخطار التى يسميها وساوس التدبير فيقول : فرب صاحب ورد عطله عن ورده أو عن الحضور مع الله تعالى فيه هم التدبير والفكرة فى مصالح نفسه . ورب ذى ورد استضعفه الشيطان فألقى إليه وساوس التدبير ليعكر عليه صفاء وقته لأنه حاسد والحاسد أشد ما يكون ذلك حسداً إذا صفت لك الأوقات وحسنت منك الحالات . فإن كان التدبير من أجل ديون حلت لا وفاء لها ولا صبر لأربابها فاعلم أن الذى يُسرِّى عليك بلطفه من أعطاك وهو الذى يُسيِّر بلطفه الوفاء عنك ، فقال تعالى : ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ (الرحمن:٦٠) وإن كان التدبير من أجل عائلة تركتهم وراء ظهرك لا شيء يقوم بهم ، فاعلم أن الذى يقوم بهم بعد مماتك هو الذى يقوم بهم فى حضورك ، وغيبتك فى حياتك . وفيه قال ﷺ :« اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الأهل». وفى هذا المعنى قال الصوفية :

إن الذى وجهت وجهى له هو الذى خلفت فى أهلى

لم يخف عنه حالهم ساعة وفضله أوسع من فضلى

* * *

المبحث الثانى

فى علل إسقاط التدبير

- الأسباب المعرفية لإسقاط التدبير
- مقامات إسقاط الإرادة والتدبير
- مقام التوكل
- مقام الرضا
- مقام المحبة
- مقام العبودية

علل إسقاط التدبير

أطلق الصوفية على علل ومبررات إسقاط التدبير مع الله مسمى مقامات اليقين فى إشارة إلى أن هذه العلل درجات من القرب والوصول إلى الله يجعل معها من المستحيل التدبير أو التفكير فى غير ذات الله عند البقاء فى حضرته .

وحدد بعضهم هذه العلل أو المقامات فى تسعة درجات هى : التوبة ، والزهد ، والصبر ، والشكر ، والخوف ، والرضا ، والرجاء ، والتوكل ، والمحبة وقالوا : إنه لا تصح كل واحدة من هذه المقامات إلاّ بإسقاط التدبير والاختيار مع الله . ويمكن إضافة العديد من هذه العلل أو المقامات التى يستحيل معها التدبير مع الله بوصفها شرط لازم لإسقاط التدبير والاختيار مثل المعرفة ، والكرامة ، والعبودية ، والمناجاة ، والقرب ، والفناء ، والعلم بحقيقة الذات والصفات والذى يسمى بمقام المعرفة بالإضافة إلى مقامات التقوى والولاية والاعتصام بالله .

وفى مقام التوبة قالوا : إن التائب كما يجب عليه أن يتوب من ذنبه كذا يجب عليه أن يتوب عن التدبير مع ربه ، لأن التدبير والاختيار من كبائر القلوب والأسرار ، والتوبة هى الرجوع إلى الله تعالى عن كل ما لا يرضاه لك ، لأنه شرك بالربوبية وكفر لنعمة العقل ولا يرضى الله لعباده الكفر . وكيف تصح توبة عبد مهموم بتدبير دنياه غافل عن حسن رعاياه .

ودليل صحة التوبة عند ابن عطاء الله السكندرى الإقبال على الله والإنابة إليه ، وفيه يقول : فالأجل ما علم من أن الخطأ غالب على الإنسان فتح له باب التوبة ودله عليها ودعاه إليها ووعده القبول إذا تاب والإقبال عليه إذا رجع إليه وأناب . وفيه قال ﷺ : «كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون». فأعلمك رسول الله ﷺ أن الخطأ لازم وجودك بل عين وجودك . وقال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمرا:١٣٥) .

وفى الزهد يميز ابن عطاء الله السكندرى بين زهد ظاهر فى التدبير الدنيوى وزهد باطن خفى فى التدبير مع الله ، وفيه يقول : وكذلك لا يصح الزهد إلاّ بالخروج عن التدبير فالزهد زهدان ، زهد ظاهر جلى وزهد باطن خفى . فالظاهر الجلى مثل الزهد فى فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وغير ذلك ، والزهد الخفى فى الرياسة وحب الظهور ومنه الزهد فى التدبير مع الله .

وإلى جانب التوبه والزهد أضاف الصوفية العديد من الأسباب المعرفية إلى جانب المقامات والأحوال التى يحاولون الوصول إليها مثل مقام المعرفة والذكر والشهود حيث يلزم على المريد إسقاطه للتدبير والتفكير مع الله فى هذه الأحوال ، وذلك لأن الله تعالى يتولى تدبير الأسباب والعلل وجميع الأشياء من حيث إنها موجودة فى علمه تعالى ، وهى مقدرة فى علمه منذ الأزل ، فلا عالم بها إلا هو ولا فاعل لها إلا هو سبحانه .

* * *

الأسباب المعرفية لإسقاط التدبير

وفى مقام المعرفة بالذات والصفات حدد ابن عطاء الله السكندرى الأسباب العشرة لإسقاط التدبير مع الله فقال : اعلم أن الذى يحملك على إسقاط التدبير مع الله والاختيار أمور عشرة هى :

السبب الأول : هو علمك بسابق تدبير الله فيك ، وذلك أن تعلم أن الله كان لك قبل أن تكون لنفسك ، فكما كان لك مدبراً قبل أن تكون ولا شىء من تدبيرك معه كذلك هو سبحانه وتعالى مدبر لك بعد وجودك . فكن له كما كنت له ، يكن لك كما كان لك . ولذلك قال الحسين الحلاج : كن لى كما كنت لى فى حين لم أكن فسأل من الله أن يكون له بالتدبير بعد وجوده كما كان له بالتدبير قبل وجوده لأنه قبل وجود العبد كان العبد مدبراً بعلم الله ، وليس هناك للعبد وجود ، فتقع الدعوى منه لتدبير نفسه فيقع الخذلان لأجل ذلك . فإن قلت فإنه فى حين لم يكن عدم ، فكيف بتعلق التدبير به . فاعلم أن للأشياء وجوداً فى علم الله وإن لم يكن لها وجود فى أعيانها فالحق سبحانه وتعالى يتولى تدبيرها من حيث إنها موجودة فى علمه .

واعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك وقام لك فى كل ذلك بوجود إبرازك فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير أى يوم قوله : ألست بربكم؟ قالوا : بلى . ومن حسن تدبيره لك حينئذٍ أن عرفك به معرفته وتجلى لك فشهدته واستنطقك وألهمك الإقرار بربوبيته فوحدته ، ثم إنه جعلك نطفة مستودعة فى الأصلاب وتولاك بتدبيره هناك حافظاً لك وحافظاً لما أنت فيه مواصلاً لك المدد بواسطة من أنت فيه من الآباء إلى أبيك آدم . وفى ذلك ما يلزمك أيها العبد الاستسلام إليه والتوكل عليه ويضطرك إلى إسقاط التدبير وعدم منازعة المقادير .

والسبب الثانى : هو أن تعلم أن التدبير منك لنفسك جهل منك بحسن النظر لها ، فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله كان له بحسن التدبير منه لقوله

تعالى : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ (الطلاق:٣) . فصار التدبير فى إسقاط التدبير والنظر فى النفس للنفس أى ترك النظر لها . فباب التدبير من الله لك هو إسقاط التدبير منك لنفسك .

والسبب الثالث : علمك بأن القدر لا يجرى على حسب تدبيرك ، بل أكثر ما يكون ما لا تدبر وأقل ما يكون ما أنت له مدبر ، والعاقل لا يبنى بناء على غير قرار . فمتى تتم مبانيك والأقدار تهدمها

متى يبلغ البنيان يوماً تمامه إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

وإذا كان التدبير منك والقدر يجرى على خلاف ما تدبر فما فائدة تدبير لا تنصره الأقدار؟ وإنما ينبغى أن يكون لتدبير لمن بيده أزمة المقادير .

والسبب الرابع : علمك بأن الله تعالى هو المتولى لتدبير مملكته علوها وسفلها غيبها وشهادته ، فكما سلمت له تديره فى عرشه وكرسيه وسمواته وأرضه فسلم له تدبيره فى وجودك إلى هذه العوالم . فإن نسبة وجودك إلى هذه العوالم نسبة توجب تلاشيك ، كما أن نسبة السموات السبع والأرضين السبع بالنسبة إلى الكرسى كحلقة ملقاة فى فلاة من الأرض ، والكرسى والسموات السبع والأرضون السبع بالنسبة إلى العرش كالحلقة الملقاة فى فلاة من الأرض ، فماذا عسى أن تكون أنت فى مملكته؟

فاهتمامك بأمر نفسك وتدبيرك لها منك جهل بالله بل الأمر كما قال سبحانه : ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ﴾ (الزمر:٦٧) فلو أن العبد عرف ربه لاستحى أن يدبر معه ولا قذف بك فى بحر التدبير إلاّ حجبتك عن الله . وتعلق القدرة بمقدورها والإرادة بمرادها والأسباب معزوله فى مشهدهم فلذلك طهروا من الدعوة لما هم عليه من وجود المعاينة وثبوت المواجهة . فكما سلمت لله تدبيره فى سمائه وأرضه فسلم له تدبيره فى وجودك ، وفيه جاء قول الحق : ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾ (غافر:٥٧) .

والسبب الخامس : علمك بأنك ملك لله ، وليس لك تدبير ما هو لغيرك ، فما ليس لك ملكه ليس لك تدبيره . وإذا كنت أيها العبد لا تنازع فيما تملك ولا ملك لك إلاّ بتمليكه إياك ، وليس لك ملك حقيقى ، وإنما هى نسبة شرعية أوجبت الملك لك من غير شىء قائم بوصفك تستوجب به أن تكون مالكاً فإن لا تنازع لله فيما يملكه أولى وأحرى . لا سيما وقد قال سبحانه : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾ (التوبة:١١١) ، فلا ينبغى لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لأن ما بعته وجب عليك تسليمه وعدم المنازعة فيه ، فالتدبير فيه نقض لعقد البيعة . يقول ابن عطاء الله : دخلت على الشيخ أبى العباس المرسى رحمه الله يوماً فشكوت إليه بعض أمرى فقال : إن كانت نفسك لك فاصنع بها ما شئت ، ولن تستطيع ذلك أبداً وإن كانت لبارئها فسلمها له يصنع بها ما شاء . ثم قال : الراحة فى الاستسلام إلى الله وترك التدبير معه وهو العبودية .

والسبب السادس : علمك بأنك فى ضيافة الله ، لأن الدنيا دار الله ، وأنت نازل فيها عليه ، ومن حق الضيف أن لا يعول هماً مع رب المنزل .

والسبب السابع : هو نظر العبد إلى قيومية الله تعالى فى كل شىء وفيه قال الحق سبحانه : ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ (البقرة:٢٥٥) . فهو سبحانه وتعالى قيوم الدنيا والآخرة . قيوم الدنيا بالرزق والعطاء ، والآخرة بالأجر والجزاء . فإذا علم العبد قيومية ربه به وقيامه عليه ألقى قياده إليه وانطرح بالاستسلام بين يديه فألقى نفسه بين يدى ربه .

والسبب الثامن : هو اشتغال العبد بوظائف العبودية حتى يصل إلى درجة اليقين لقوله تعالى : ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ (الحجر:٩٩)، فإذا توجهت همته إلى رعاية عبوديته شغله ذلك عن التدبير لنفسه والاهتمام لها . قال الشيخ أبو الحسن رحمه الله : اعلم أن لله تعالى عليك فى كل وقت سهماً فى العبودية يقتضيه الحق سبحانه وتعالى منك بحكم الربوبية والعبد مطالب بذلك كله ومسئول

عنه وعن أنفاسه التى هى أمانة الحق عنده . فأين الفراغ لأولى البصائر عن حقوق الله حتى يمكنهم التدبير لأنفسهم والنظر فى مصالحها باعتبار حظوظها ومآربها . ولا يصل أحد إلى منة الله إلاّ بغيبته عن نفسه وزهده فيها .

والسبب التاسع : وهو أنك عبد مربوب وحق العبد أن لا يعول هما مع سيده مع اتصافه بالأفضال ، وعدم الإهمال فإن روح مقام العبودية : الثقة بالله والاستسلام إلى الله تعالى ، وكل واحد منهما يناقض التدبير مع الله تعالى والاختيار معه ، بل على العبد أن يقوم بخدمته والسيد يقوم له بمنته ، وعلى العبد القيام بالخدمة والسيد يقوم له بوجوه القسمة . فافهم قوله تعالى : ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾ (طه:١٣٢) أى قم بخدمتنا ونحن نقوم لك بإيصال قسمتنا .

والسبب العاشر : عدم علمك بعواقب الأمور . فربما دبرت أمراً ظننت أنه لك ، فكان عليك . وربما أتت الفوائد من وجوه الشدائد والشدائد من وجوه الفوائد ، والأضرار من وجوه الأسرار والمسار من وجوه الضرر . فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن عاقلاً أن يدبر مع الله ، ولا يدرى المسار فيأتيها ولا المضار فيتقيها؟

وفى ذلك قال الشيخ أبو حسن رحمه الله : اللهم إنا قد عجزنا عن دفع الضر عن أنفسنا من حيث نعلم بما نعلم فكيف لا نعجز عن ذلك من حيث لا نعلم بما نعلم ، ويكفيك قوله تعالى : ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢١٦).

وأرفع من هذه المراتب كلها الاستسلام إلى الله تعالى والتفويض له ، ومن استسلم إلى الله وحسن ظنه به لما هو عليه من عظمة الألوهية ونعوت الربوبية فهذا هو العبد الذى دل عليه حقيقة الأمر ، وحرى أن يكون هذا من الذين قال رسول الله ﷺ فيهم : إن لله عباداً التسبيحة الواحدة منهم مثل جبل أحد . وكيف يدبر مع الله عبد هو فى حضرته وشاهد لكبرياء عظمته؟ [1] .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير صـ ٦٣- ٨٦

مقامات إسقاط التدبير

● مقام التوكل على الله

ذهب ابن عطاء الله السكندرى إلى أن تعلق إسقاط التدبير بمقام التوكل والرضا أبين وأظهر من تعلقه بسائر المقامات . والتوكل فى معناه العام هو الاعتماد الكلى على الله ، وهو التجرد عن كل عمل ذاتى فيه إرادة لصاحبه . وهذا المعنى جعل الصوفية يمتنعون عن التدبير أو السعى إلى الطلب ، فلا يسألون أحداً إلاّ الله الذى قال للمتوكلين عليه : ﴿ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ (غافر: ٦٠) .

فالمتوكل عندهم لا إرادة له وليس له حاجة ليسعى فى طلبها ، فهو يسلم أمره كله لله ، حتى إذا مرض لا يطلب علاجاً ولا يبحث عن دواء لأن الله تعالى مدبر الأمر كله وصاحب الشفاء والمرض ، وكل ما يقع فى الكون بإرادته ، وهو وحده القادر أن يكفيهم جميع حاجاتهم ومطالبهم .

ولذلك نرى البعض لا يعمل ولا يميل إلى العمل ومنهم من لا يطلب طعاماً أو شراباً ، وامتنع بعضهم عن السعى طلباً للرزق أو حتى تعاطى الدواء ، اعتقاداً بأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم ، وأن أحداً لا يستطيع أن يرزقهم ، أو أن يمنع الرزق عنهم ، فالله سبحانه وحده هو الرازق ، وقد قدر الأرزاق لجميع المخلوقات منذ الأزل ولا يستطيع أحداً أن يمنحهم شيئاً لم يقدره الله لهم فى الأزل .

وحقيقة التوكل عند الصوفية إسقاط إرادة الفرد فى سلطان إرادة الله ، والاعتماد الدائم على الله وطلب التوفيق منه وحده ، ولذا فالاعتماد على الله وحده مع إسقاط التدبير معه هو دلالة تمام الإيمان وتمكنه من القلب ، فالمؤمنون متوكلون ولا يكون المؤمن إلاّ متوكلاً على الله ، وفيه جاء قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (آل عمران:١٢٢) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ (الطلاق:٣) ، وقال تعالى ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ (إبراهيم:١٢) .

ولقد عبرت أقوال الصوفية عن حقيقة التوكل وعلاقته الوثيقة بإسقاط التدبير ، فقال ذو النون المصرى : التوكل هو ترك التدبير مع الله ، وهو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة . والتوكل عند سهل بن عبد الله التسترى : هو الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد ، وأول هذا المقام أن يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين الغاسل يقلبه كيف شاء لا يكون له حركة ولا تدبير .

والتوكل عند رديم بن أحمد : هو الثقة بالوعد . وعند أبى تراب النخشبى : التوكل هو طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر . وعبر أحدهم عن التوكل بالزهد وترك الدنيا وأسبابها فقال : من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحضر لنفسه قبراً ويدفنها فيه وينسى الدنيا وأهلها ؛ لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله .

وهذا المعنى عبر عنه كل من ابن عطاء وابن عربى ، فقال ابن عطاء : التوكل أن لا يظهر فيك انزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها ، ولا تزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها . أما عند ابن عربى فإن التوكل الحقيقى غير واقع من الكون فى حال وجوده ، فما هو إلاّ المعدوم فى حال عدمه ، ولا يزال المعدوم موصوفاً بالتوكل حتى يوجد ، فإذا وجد خرج عن التوكل .

● التوكل والأخذ بالأسباب

ذهب الصوفية فى عمومهم وخاصة الزهاد الأوائل إلى أن وجود السبب لا ينافى التوكل ، ولإثبات رأيهم حرصوا على تفسير الحديث النبوى الشريف : « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتعود بطاناً ». فقال ابن عطاء السكندرى فى كتابه التنوير فى إسقاط التدبير : إن الحديث يدل على الأمر بالتوكل على الله تعالى لا على نفى الأسباب ، بل إنه يدل على إثباتها (أى إثبات السعى والأخذ بالأسباب) لقوله ﷺ : « تغدو خماصاً وتروح بطاناً ». فقد أثبت لها غدوها ورواحها وهو سببها ، ونفى عنها الادخار ثقة منها بأن الله لا يضيعها فأنتم أيها المؤمنون أولى بذلك . أى أولى بالأخذ بالأسباب مع التوكل على الله .

ويؤيد هذا الرأى القشيرى فى رسالته بقوله : إن التوكل على الله لا ينافى سعى الصوفى إلى تحصيل رزقه ، وعلة ذلك عنده أن التوكل محله القلب ، والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن تقدير كل شىء من قبل الله تعالى ، فإن تعسر شىء فبتقديره وإن اتفق شىء فبتيسيره ، وأن قول النبى ﷺ لمن أراد قيادة دابته أو حراستها فقال له : «اعقلها وتوكل» ، إشارة إلى ضرورة الأخذ بالأسباب .

ويشير الدكتور فيصل عون فى كتابه : التصوف الإسلامى الطريق والرجال إلى العلاقة بين السببية والتوكل ، مؤكداً على أن التوكل موقف يمارسه الصوفى لمواجهة أمور الحياة ومتطلباتها ، لأن التوكل فعل إرادى يشير إلى وجوب طرح الأسباب جانباً عن قصد وتدبر ، وأنه نوع من الأخذ بالأسباب والاعتماد على رضاء الله وقربه وتأييده ، وأنه ليس فى ذلك تناقض لأن المؤمنين لا بد أن يتوكلوا على الله ، وأن تمام التوكل على الله يتطلب إسقاط التدبير الإرادى مع الله مسببًا الأسباب وعلة العلل وموجد الموجودات كلها ، وأن كل ما عداه فأسباب وعلل ثانوية ، وهذه الأسباب والعلل غير متعارضة مع التقدير الأزلى ، فلا مبدل ولا مغير له ، ومن صفى قلبه يجب أن تخضع جوارحه لأحكام هذا القلب وأن هذه الأحكام لا بد أن تخضع لتوافق حكم الله [1] .

ويدلل ابن عطاء الله السكندرى فى كتاب التنوير على أن وجود السبب لا ينافى التوكل بقوله : اعلم أنه لا ينافى التوكل على الله فى أمر الرزق وجود السبب كما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله : « فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب». فقد أباح الطلب ، ولو كان منافياً لمقام التوكل على الله لما أباحه لأنه لم يقل إلاّ تطلبوا وإنما قال :«أجملوا فى الطلب». فقد أباح صلوات الله وسلامه عليه وجود الطلب والطلب من الأسباب وقال : أحل ما أكل المرء من كسب يمينه . والعديد من الأحاديث الدالة على جواز الأسباب بل على الحث عليها والندب إليها .

---

(١) فيصل عون - التصوف الإسلامى : الطريق والرجال صـ ١١٨- ١١٩

ولإثبات ذلك عملياً أورد ابن عطاء الله السكندرى العديد من الأدلة فى فوائد الأخذ بالأسباب فيقول تحت عنوان : إباحة الأسباب لإسعاد القلوب وتثبيت النفوس . إن فى الأسباب صيانة للوجوه عن الابتذال بالسؤال وحفظاً لبهجة الإيمان أن تزول ، كذلك فإن فى الأسباب والقيام بها رحمة بالمتجردين ومنة من الله على المتوجهين لطاعته والمتفرغين لها ، ولا قيام لأهل الأسباب بها ، فكيف كان يصح لصاحب الخلوة خلوته ولصاحب المجاهدة مجاهدته ، فجعل الحق تعالى الأسباب كالخدمة للمتوجهين إليه والمقبلين عليه .

كذلك فإن الحق تعالى أراد من المؤمنين أن يتألفوا لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات:١٠) ، فكانت الأسباب سبباً لتعارفهم وموجبة لتوادهم ولا ينكر الأسباب إلاّ جاهل أو عبد لمنن انه غافل . والأخذ بالأسباب لازم عملاً لأن الله قال لمريم : ﴿ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴾ (مريم:٢٥) ولو شاء لأدنى الجزع من غير هزها إليها ولكن كل شيء له سبب . وفى قوله ﷺ : «تغدو خماصاً وتروح بطانا»، فيه إثبات للأسباب أيضا ، لأن غدوها ورواحها سبب أقيمت فيه ، فهو كغدو الآدميين إلى مكاسبهم ورواحهم إليها . والقول الفصل فى ذلك أنه لا بد لك من الأسباب وجوداً ولا بد لك من الغيبة عنها شهوداً فالمؤمن مطالب بالأخذ بأسباب الرزق والتوجه إليه والإجمال فى الطلب . ومع ذلك فإن من طلب الرزق مكباً عليه مشتغلاً عن الله تعالى فليس مجملاً فى الطلب ومن طلبه على غير ذلك فهو مجمل . فرب تارك سبباً (شيئاً) وداخل فى غيره ليجد الثروة والراحة فأتعب وقوبل بوجود التعسر عقوبة لوجود الاختيار . لأن طلبك للتجرد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية وطلبك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية .

وقيل للمتسببين ، أى الآخذين بالأسباب فى تدبير أمور حياتهم : لو تركتم الأسباب وتجردتم لأشرقت لكم الأنوار ، ولصفت منكم القلوب والأسرار ، وقد يكون الإجمال فى الطلب أن تطلب من الله تعالى ويكون قصدك مناجاته لا عين ما طلبت

وإنما يكون الطلب توسلاً لها . ولذلك قال الشيخ أبو الحسن رحمه الله : لا يكن همك فى دعائك الظفر بقضاء حاجتك فتكون محجوباً عن ربك ولتكن همتك مناجاة مولاك .

وقد يكون الإجمال فى الطلب أن تطلب وأنت تشهد أنك مطلوب بما قسم لك وأنك مقصود به وليس طلبك موصلاً إليه فيكون طلبك وأنت غريق فى بحر العجز مغموس فى وجود الفاقة . وقد يكون الإجمال فى الطلب أن لا تطلب بحظ البشرية ولكن لإظهار العبودية كما حكى أن سمنون (أبو الحسن سمنون بن حمزة الخواص واشتهر باسم سمنون المحب) كان يقول : وليس لى فى سواك حظ فكيفما شئت فاختبرنى .

وقد يكون الإجمال فى الطلب أن تطلب من الله ما يكفيك ولا تطلب منه ما يطغيك غير متطلع إلى ما سوى الكفاية بالشره ولا منبسطاً إليه بالرغبة وقد علمنا ذلك رسول الله ﷺ إذ قال :« اللهم اجعل قوت آل محمد كفافاً ». والطالب لما زاد على الكفاية ملوم وطالب الكفاية غير ملوم بذلك .

- **مقام الرضا**

وصفت رابعة العدوية هذا المقام عندما هتف رجل من العباد فى مجلسها قائلاً: اللهم ارض عنى ، فقالت : لو رضيت عن الله لرضى عنك . فقال الرجل : وكيف أرضى عن الله؟ قالت : يوم تسر بالنقمة سرورك بالنعمة لأن كلاهما من عند الله [1].

وقد أطلق الصوفية على هذا المقام العديد من الأسماء فهو مقام الكرامة ومقام الولاية ومقام التفويض وترك التدبير مع الله . وفى هذا المعنى ذكر أبو بكر الحسين ابن على بن يزدنيار : إن رضا الخلق عن الله تعالى رضاهم بما يفعل ، ورضاه عنهم أن يوفقهم للرضا عنه . وذكر محمد بن عليان النسوى رحمه الله : أن آيات الأولياء وكراماتهم رضاهم بما يسخط العوام من مجارى المقدور [2].

---

(١) سليمان سامى محمود : الحب الإلهى . مراجعة طه عبد الرءوف سعد ، دار الخلود للتراث ، القاهرة . ٢٠٠٦ صـ ٣٤٥

(٢) عبد الوهاب الشعرانى : الطبقات الكبرى . جـ١ ، صـ ٢٤٦،٢٥١

واتفق شيوخ التصوف السنى وعلى رأسهم الشيخ أبو الحسن الشاذلى وتلميذه ابن عطاء الله السكندرى على أن مقام الرضا هو مقام الكرامة الذى تسقط فيه الإرادة الإنسية وتبقى الإرادة الإلهية وحدها . ويدلل ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه التنوير فى إسقاط التدبير على هذا المعنى فيقول : إن التدبير والاختيار من أشد الذنوب والأوزار فإذا أردت الوصول إلى المراد فذلك بأن لا يكون معه مراد ، ولذلك لما قيل لأبى يزيد البسطامى : ما تريد؟ قال : أريد أن لا أريد . فلم تكن أمنيته من الله ولا طلبه منه إلاّ سقوط الإرادة معه لعلمه أنها أفضل الكرامات وأجل القربات ، فالكرامة الكامنة الكاملة الحقيقية إنما هى ترك التدبير مع الله والتفريض لحكم الله(١).

ولذلك جعل الصوفية الكرامة والقناعة والتوفيق والتوكل واليقين كلها من متطلبات الرضا الإلهى ، لأن فى هذه الأحوال كلها لا يثبت الرضا سوى إسقاط المريد لتدبيره بالكلية مع الله .

وتظهر العلاقة بين الرضا واليقين حين يميز أبو الحسن الشاذلى بين كرامة اليقين وكرامة الاقتداء والمخادعة بقوله : إنما هما كرامتان جامعتان محيطتان ، كرامة الإيمان لمريد الإيقان وشهود العيان ، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعاوى والمخادعة ، فمن أعطيهما ثم جعل يشتاق إلى غيرهم فهو عبد مفتر كذاب ، أو ذو خطأ بالعلم والعمل بالصواب . وعلى ذلك فكل كرامة لا يصحبها الرضا من الله وعن الله فصاحبها مستدرج مغرور أو ناقص هالك مثبور . واعلم أن الكرامة لا تكون كرامة حتى يصحبها الرضا عن الله ، ومن لازم الرضا عن الله ترك التدبير معه وإسقاط الاختيار بين يديه .

ويرى ابن عطاء الله السكندرى أن الرضا ملجأ كل محتاج إلى الله وسبيل السعادة لكل مشتاق والسلامة لكل مبتلى ، ويقول فى ذلك : اعلم وفقك الله أن لله

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير . ط ١٩٧١ ، صـ ١٠٩-١١٠ ، طـ ١٩٧٣، صـ ٨٥-٨٦

عباداً خرجوا عن التدبير مع الله بتأديبه الذى أدبهم وبتعليمه الذى علمهم ففسخت الأنوار عزائم تدبيرهم ، ودكت المعارف والأسرار حيال اختيارهم فنزلوا منزل الرضا فوجدوا نعيم المقام ، فاستغاثوا بالله واستصرخوا به ، خشية أن يشغلهم حلاوة الرضا فيميلوا إليها بمساكنة أو يجنحوا لها بمراكنة .

واعلم أن هلاك ابن نوح عليه السلام إنما كان لأجل رجوعه إلى تدبير نفسه وعدم رضاه بتدبير الله الذى اختاره لنوح ومن كان معه فى السفينة فقال له نوح عليه السلام : ﴿ يَـٰبُنَيَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾(هود:٤٢) ، قال : ﴿ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ ٱلْمَآءِ ﴾(هود:٤٣) ، قال نوح : ﴿ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴾(هود:٤٣) فاعتبر أيها العبد بذلك فإذا تلاطمت عليك أمواج الأقدار فلا تتراجع إلى جبل عقلك الباطل (الباطن) لئلا تكون من المغرقين فى بحر القطيعة ولكن ارجع إلى سفينة الاعتصام بالله والتوكل عليه .

والرضا عند الصوفية دليله الاعتصام بالله والتوكل عليه وإسقاط التدبير معه ، وفيه يقول ابن عطاء الله السكندرى : أصبحت وهواى فى مواقع قدر الله ، فقد علمت أن إسقاط التدبير والاختيار أهم ما يلتزمه الموقنون ويطلبه العابدون وأشرف ما يتحلى به العارفون . فالرضا استسلام تام لله وهو باطن الإسلام فالمسلم من أسلم نفسه إلى الله فكان ظاهراً بامتثال أمره وباطناً بالاستسلام لقهره وتحقيق مقام الاستسلام بعد المنازعة فى أحكامه والتفويض له فى نقضه وإبرامه ، فمن ادعى الإسلام طولب بالاستسلام .

ومثال ذلك قول إبراهيم عليه السلام : ﴿ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ (البقرة:١٣١) ، فلم يستنصر بغير الله ولا جنحت همته بغير الله بل استسلم لحكم الله مكتفياً بتدبير الله له عن تدبيره لنفسه وبرعاية الحق له عن رعايته لها . وهذه المعانى جمعها ابن عطاء الله السكندرى للتعبير عن مقام الرضا من خلال معانى التفويض

والاستسلام فقال : اعلم أن الحق سبحانه وتعالى بسط إبراهيم عليه السلام بنور الرضا وأعطاه روح الاستسلام وصان قلبه عن النظر إلى الأنام فما كانت النار عليه برداً وسلاماً إلاّ لما كان قلبه مفوضاً إلى الله استسلاماً فمن الاستسلام كان عليه السلام . وعن تصحيح باطن المقام (باطن القيام) كان ما ظهر عليه من الإجلال والإعظام .

وفى قصة إبراهيم عليه السلام هذه بيان للمعتبرين وهداية للمتبصرين ، وهو أن من خرج عن تدبيره لنفسه كان الله سبحانه وتعالى هو المتولى بحسن التدبير له ، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام لما لم يدبر لنفسه ولا اهتم بها بل ألقاها إلى الله تعالى وأسلمها إليه وتوكل فى كل شأن عليه ، فلما كان ذلك كان عاقبة استسلامه وجود السلامة والإكرام وبقاء الثناء عليه على مر الأيام ، وقد أمرنا الله تعالى أن لا نخرج عن ملته وأن نرعى حق تسميته بقوله تعالى : ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ (الحج:٧٨) ، فحق على كل من كان إبراهيمياً أن يكون عن تدبيره لنفسه بريا ومن منازعته الله خلياً ومن اعتراضه عرياً . قال تعالى : ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ (البقرة:١٣٠) . وملته لازمها التفويض إلى الله تعالى والاستسلام فى واردات الأحكام واعلم أن المراد هو أن لا يكون لك مع مراد الله مراد [1].

● **مقام المحبة**

المحبه عند الصوفية هى الإرادة ، أو هى إرادة المحبة لأن محبة الله للعبد تعنى أن سبحانه قد تلطف عليه ورضى عنه وأراد أن ينعم عليه بمحبته . ومن الناحية البشرية فإن المريد لا يستطيع مواصلة الطريق دون محبته لله ومحبة الله له ، وأن المقامات التى يرقى إليها المريد لا يتنقل إليها إلاّ إذا أعانه الله عيها بمحبته أو منحه الله حال المحبة . ولذا يعتبر الصوفية أن المحبة مكافأة إلهية وعلامة ربانية وهى الباعث للتحرك نحو المحبوب .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير ط ١٩٧١ صـ ١٦٦ ، ط ١٩٧٣ صـ ١٢٦ .

والمحبة عندهم حال يجده المرء في نفسه دون أن يستطيع التعبير عنه أو الإفصاح به أو نقله إلى الغير . وقد عبر جلال الدين الرومى عن المحبة كروح فاعلة وإرادة دافعة تقود المريد إلى حال الشهود ، فذكر أن الروح التى ليست شعارها الحب الحقيقى فمن الخير ألاّ توجد ، فليس وجودها سوى عار ، وأنشد يقول :

كن ثملاً من الحب فإن الوجود محبة

والحب الحقيقى عندهم هو ترك الإرادة لأن إسقاط التدبير مع الله دليل المحبة الخالصة والاتصال الروحى بالله ، ويستشهدون على ذلك بالحديث القدسى :« لا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى يتكلم به ، ويده التى يبطش بها ».

فالمحب عندهم ليس لديه الوقت للتفكير أو التدبير فى أمر دنيوى لأنه فى مقام المحبة كما يقول ابن عطاء الله السكندرى : المحب مستغرق فى حب محبوبه ، وترك الإرادة معه هو عين مطلوبه ، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله . وفى ذلك قالوا : من ذاق شيئاً من خالص محبة الله ألهاه ذلك عما سواه . وكذلك الراضى قد اكتفى بسابق تدبير الله فيه ، فكيف يكون مدبراً معه ، وهو قد رضى بتدبيره ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب غشاء التدبير [(1)].

وهذه العلاقة بين مقام المحبة والرضا وأيهما أتم وأكمل للمريد يوضحها ابن عطاء الله السكندرى فى كتاب لطائف المنن حين يقول : اعلم أن المحبة من أجلّ مقامات اليقين حتى اختلف أهل الله أيهما أتم : مقام المحبة أم مقام الرضا ، وإن كان الذى نقول به إن مقام الرضا أتم لأن المحبة ربما حكم سلطانها على المحب وقوى عليه وجود الشغف فأداه ذلك إلى طلب شهود ما لا يليق بمقامه ، ألا ترى أن المحب يريد دوام شهود الحبيب ، والراضى عن الله راضى عنه أشهده أم حجبه والمحب يحب

---

(1) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير : ط١٩٧١ صـ ٦٢ - ٦٣ ، طـ ١٩٧٣ صـ٥٠-٥١

دوام الوصلة ، والراضى عن الله راض عنه وصله أو قطعه ، إذ ليس هو ما يريد لنفسه ، بل إنما هو مع ما يريد لله له ، والمحب طالب لدوام مراسلة الحبيب والراضى لا طلب له [1].

أما علاقة المحبة بالفناء والتوحيد الخالص لله فيصورها ابن عربى فى كتاب التجليات وخاصة تجلى خلوص المحبة ، وتجلى تصحيح المحبة ، فيقول فى تجلى خلوص المحبة حبيبى قرة عينى أنت منى بحيث أنا ، لزيمى قسيمى تعالى الله لا بل أنت ذاتى ، هذى يدى ويدك ، ادخل بنا إلى حضرة الحبيب الحق بصورة الاتحاد حتى لا نمتاز فنكون فى العين واحدا ، ما ألطفه من معنى ما أرقه من مزج ، رق الزجاج وراقت الخمر . فتشابها فتشاكل الأمر ، فكأنما خمر ولا قدح ، وكأنما قدح ولا خمر ، عسى تعطل العشار ، وتمحى الآثار وتخسف الأقمار وتكور الشمس النهار وتنطمس نجوم الأنوار . .

فنفنى ثم نفنى ثم نفنى　　كما يفنى الفناء بلا فناء
ونبقى ثم نبقى ثم نبقى　　كما يبقى البقاء بلا بقاء

أما فى تجلى تصحيح المحبة فيقول ابن عربى من صحت معرفته صح توحيده ، ومن صحت محبته ، فالمعرفة لك والتوحيد له ، والمحبة علامة بينك وبينه بها تقع المنازلة بين العبد وربه [2].

وإذا كان محى الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وابن عطاء الله السكندرى من كبار الصوفية الذين عبروا عن مقام المحبة من الناحية النظرية والتعبير عن أحوالهم النفسية فقد سبقتهم رابعة العدوية ت ١٨٥هـ فى التعبير عن المحبة الإلهية

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن . تحقيق عبد الحليم محمود . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٢ صـ ٥٩

(٢) محى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ : التجليات . تحقيق وتقديم أيمن حمدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٢ ، صـ ٨٥ ، ٨٦- ٨٨

ووصف قدر المحبوب عند الله حتى سميت رابعة بصاحبة مدرسة الحب الإلهى حتى غلب حب الله على قلبها وأهوائها وإرادتها ووقعت عليها الخلة من الله ، فسميت بشهيدة الحب الإلهى ؛ لكثرة ما روت من أشعار فى المحبة الإلهية الخالصة ولكثرة مناجاتها لربها وصفاء قلبها وإسقاطها للتدبير الكلى مع الله فى جميع أحوالها .

ومن أقوالها فى مقام المحبة : إن الكون كله خلق بالمحبة ، وهل يخلق الله جل جلاله إلاّ ما يحب ، ونحن حينما نحب الجمال والكمال فى شتى صوره فإننا فى الحقيقة إنما نحب الله جلّ جلاله . وعندما سئلت رابعة كيف حبك لرسول الله ﷺ قالت : والله إنى لأحبه حباً شديداً ولكن حب الخالق شغلنى عن حب المخلوقين .

ووصفت عبدة بنت أبى شوال خادمة رابعة التى لازمتها طوال حياتها قالت : كانت لرابعة أحوال شتى فمرة يغلب عليها الحب ، ومرة يغلب عليها الأنس ، ومرة يغلب عليها الخوف ، ومرة يغلب عليها البسط ، وإنى سمعتها فى حال الحب تقول :

حبيبى ليس يعدله حبيب ... ولا لسواه فى قلبى نصيب
حبيبى غاب عن بصرى ... وشخصى ولكن فى فؤادى لا يغيب
لقد جعلتك فى الفؤاد محدثى ... وأبحت جسمى من أراد جلوس
فالجسم منى للجليس مؤانس ... وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس
يا رجائى وراحتى وسرورى ... قد أبى القلب أن يحب سواكَ
أحبك حبين حب الهوى ... وحب لأنك أهل لذاكَ
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكَ
وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك لى الحجب حتى أراكَ
يا حبيب القلب ما لى سواك ... فارحم اليوم مذنباً قد أتاكَ

ولقد عبرت أقوال الصوفية فى المحبة وأنواعها عن وصولهم لمقام اليقين الذى تسقط فيه الإرادة والتدبير الكلى مع الله ، وقد جمع هذه الأقوال أبو القاسم الجنيد البغدادى فى رسائله تحت عنوان صفة المحب لحبيبه وقال : محبة المحب كحب

الحبيب ، والمحبة أمانة الله ولكن المحبة الدائمة لا الفرعية ، وإن المحب إذا ذكر حبيبه حرم محبته . وقال ذو النون المصرى ت ٢٤٥هـ : المحبة خوف ترك الحرمة مع إقامة الحرمة . والمحبة على ثلاثة أوجه : محبة الاكتساب ومحبة بر وعطاء ومحبة المحب لذاته ، فمن أحبه للسبب فهو على راحة ، ومن أحبه لغير سبب فهو المبتلى الممتحن .

وقال أبو يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ : المحبة معيار الله يظهر فيه القريب من البعيد ، والمحبة استقلال الكثير من نفسه واستكثار القليل من حبيبه . وقال أيضاً : الطريق لا تخلو من المحبة وذلك ممزوج ، فإذا شرب فلا ينام المحب إلاّ من سروره ولا يأكل إلاّ من حزنه ، ولا يتكلم إلاّ منه ، وقال حرم الله المحبة إلاّ على الوافى بعهده . وقال سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣هـ : المحبة متابعة الطاعة ومخالفة المعصية . وقال أبو الحسين النورى ت ٢٩٥هـ : إذا أحببت فى سبب فحبك السبب لا المسبب ، والتوحيد هو المحبة ، فعلى قدر التوحيد تكون المحبة .

وجمع أبو القاسم الجنيد صفات المحبة الإلهية وما يترتب عليها من علو قدر المحبوب عند الله فى كتاب القصد إلى الله تحت عنوان : فيما ينبغى للقاصدين من رعاية النفس والروح والقلب فقال : المحبة أن تحب ما يحب الله تعالى فى عباده وتكره ما يكره الله تعالى فى عباده : يا معشر القاصدين إلى الله تعالى حق لكم أن لا تجهلوا قدر أنفسكم فى كل شىء وأن لا تذلوا أنفسكم لغيره ، وأن لا تلتفتوا منه إلى غيره إجلالاً لحرمته ، وحق لمن أقامه الله تعالى مقام أصفيائه وأهل قربه أن لا يصحب أحداً من عامة خلقه ولا يعمل بهوى نفسه هيبة لجلال عظمته ، وحق لمن سقاه الله بكأس محبته ووجد لذائذ أنسه ومناجاته أن لا يشتغى بلذائذ غيره ، ولا يأوى إلى قرب غيره استحقاقاً لفردانيته ، وحق لكل من ألبسه الله تعالى لباس أصفيائه ورواه برواء أحبابه أن لا يدنس بدنس هواجس نفسه وغبارها ويطلب الأعواض من محبوبه ومعبوده قياماً باستحقاق الوحدانية وحرمة جلاله [1].

---

(١) عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية . تحقيق نور الدين شربين صـ ١٦٣، أبو القاسم الجنيد : رسائل الجنيد تحقيق وتقديم جمال رجب . دار العلوم بالفيوم ٢٠٠٣ ، صـ ١٠ ، ٦٥

وقال أبو محمد رديم بن أحمد ت ٣٠٣هـ : المحبة هى الوفاء مع الوجد والحرمة مع طلب الوصل . وقال ابن عطاء (على بن سهل الأصفهانى ت ٣٠٩هـ) : مقام المحبة مقام العقاب ، والمحبة هى محبة الأولياء ، فمن ادعى المحبة واشتغل بغير المحبة والحبيب فقد استهان على الله عز وجل . وقال أيضاً : المحبة الغيرة عن ذكره بعد صدقه لغيرته . وقال أبو على الروزبارى ت ٣٢٢هـ : المحبة هى الموافقة وما لم تخرج من كليتك لم تدخل فى حد المحبة . وقال أبو بكر الشبلى ت ٣٣٤هـ: المحبة لله وحده وقال : حرم الله المحبة على صاحب العلاقة ، وقال أيضاً : المحبة هى الفراغة للحبيب وترك الأعراض عند القريب . وقال : صراط أولياء الله محبة الله ، فالمحبة لله أى الخالصة له وحده . وهكذا عبرت أقوال الصوفية عن نوع واحد من المحبة هى المحبة الخالصة لله وحده دون سواه ، فهى وحدها المبتغى والمرتجى من سلوكهم وإرادتهم وتفكيرهم وجميع حياتهم فالإرادة عندهم هى إرادة المحبة ، أما المحبة الإنسية للطبيعة والأشياء وسائر المخلوقات فقد اهتم بها الفلاسفة وفى مقدمتهم مسكويه (أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه) ت٤٢١هـ فيلسوف المحبة ليخصص أهم كتبه وهو تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لفضيلة المحبة ويجعل المحبة سبباً للسعادة والرضا والنجاح وطهارة النفس وشفائها ، ثم يعالج حقيقة المحبة وأنواعها وأجناس المحبات وأسبابها وكيف تدعو الشريعة إلى الأنس والمحبة وذلك فى المقالة الخامسة من كتاب التهذيب التى جعلها فى أنواع المحبة .

وإذا كان اهتمام الصوفية قد انحصر فى نوع واحد من المحبة هو المحبة الإلهية ومحاولة بيان فضلها بوصفها مقام رفيع يسقط عن المريد التدبير مع الله ، فإن مسكويه قد تناول المحبة الإنسية ودورها الاجتماعى الفاعل عند تحصيل أسبابها ولأن من عاون على تحصيلها وصار سبباً للوصول إليها فقد أفلح . فالمحبة الإنسية والتى تحدث بين الناس خاصة تكون بإرادة وروية وتكون فيها مجازاة ومكافأة وهى تقبل النقصان . أما المحبة الإلهية فإنها لا تقبل النقصان ولا تقدح فيها السعاية ولا يعترض عليها الملك ولا تكون إلاّ بين الأخيار فقط . وأما المحبات التى تكون بسبب المنفعة

واللذة فقد تكون بين الأشرار وبين الأخيار والأشرار ، إلاّ أنها تنقضى وتنحل مع انقضاء المنافع واللذائذ لأنها عرضية . ويرجع مسكويه سبب المحبة الإنسانية إلى هذا الأنس الطبيعى فى الإنسان .

ثم يؤكد مسكويه على أن الشريعة تدعو إلى الأنس بالمحبة وخاصة تلك المحبة التى تكون بين الأخيار ، وهى لا تكون للذة خارجة أو لمنفعة زائلة لأن مقصدها الخير والتماس الفضيلة ، فإذا أحب أحدهم الآخر لهذه المناسبة أو السبب لم تكن بينهم مخالفة ولامنازعة ونصح بعضهم بعضاً ، وتلاقوا بالعدالة والتساوى فى إرادة الخير وهذا التساوى فى النصيحة وإرادة الخير هو الذى يوحد كثرتهم . وأما محبة العبد لخالقه فهى المحبة التى لا تشعر بها الانفعالات ولا تطرأ عليها الآفات فهى تخلص للعالم الربانى وحده خاصة ، ولا سبيل لغيره إليها [1].

● **مقام العبودية**

يرى الصوفية أن إسقاط التدبير مع الله تعالى من أهم لوازم العبودية ، خاصة العبودية الظاهرة فى الصبر والشكر والرضا والتقوى والقناعة واليقين فهذه دلائل العبودية عندهم ، وفى هذا المعنى جاء قول ابن عطاء الله السكندرى : ومن لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله تعالى ، وكذلك لا يصح الشكر إلاّ لعبد ترك التدبير مع الله تعالى ، لأن الشكر كما قال الجنيد رحمه الله : هو أن لا تعصى الله بنعمة ، ولولا العقل الذى ميزك الله به على أشكاله وجعله سبباً لكمالك لم تكن من المدبرين معه ، إذ الجمادات والحيوانات لا تدبير لها مع الله لفقدان العقل الذى من شأنه النظر إلى العواقب والاهتمام بها .

والعبودية عندهم لها متطلباتها مثل الورع والتوكل والرضا والزهد والتقوى ، والتقوى عند الصوفية دليل العبودية الخالصة لأن التقوى بها ضمان الرزق لقوله تعالى :

---

(١) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ط القاهرة صـ ١٤٩-١٥٢ ، ١٥٧-١٦٠ ، وفى طبعة بيروت : تحقيق حسن تميم . صـ ١٢٥،١٢٧،١٢٨،١٣١،١٣٣

﴿ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴾ (الجن:١٦) ، فالتقوى مفتاح الرزقين : رزق الدنيا ورزق الآخرة ، لقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَـٰهُمْ جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٦٥﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ﴾

(المائدة:٦٥-٦٦)

وعند تحقق اليقين بضمان الرزق فى مقام العبودية فلا حاجة للعبد للتفكير أو التدبير ، وفيه قال ابن عطاء الله السكندرى : إن إسقاط الإرادة لا يخرج العبد عن عبوديته المقتضاة منه لأن الطريقة الموصلة إلى الله تعالى هى محور الإرادة ، وفيه قال الشيخ أبو الحسن رحمه الله : ولن يصل الولى إلى الله ومعه تدبير من تدبيراته أو اختيار من اختياراته ، فإذا أردت الإشراق والتنوير فعليك بإسقاط التدبير ، واسلك إلى الله كما سلكوا تدرك ما أدركوا .

ومقام العبودية عند الصوفية هو مقام الرعاية والحفظ والاعتصام بحبل الله ، فالتحقق بمقام العبودية يقى العابد من مكائد الشيطان ، لأن قلبه ليس للشيطان عليه سبيل أو سلطان بدليل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾ (الحجر:٤٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَـٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (النحل:٩٩) ، فقلوب ليس للشيطان عليها سلطان من أين تطرقها وساوس التدبير أو يرد عليها وجوه التكدير . ففى الآية كما يقول ابن عطاء : بيان أن من صحح الإيمان بالله والتوكل على الله فلا سلطان للشيطان عليه ، لأن الشيطان إنما يأتيك من أحد وجهين : إما تشكيك فى الاعتقاد وإما بركون إلى الخلق والاعتماد . فأما التشكيك فى الاعتقاد فالإيمان ينفيه ، وأما السكون أو الركون إلى الخلق والاعتماد عليهم فالتوكل عليه يتقيه ، وذلك لأن : ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ (البقرة:٢٥٧) .

فالعابد المؤمن إذا وردت عليه خواطر الاضطراب والتدبير فهى عابرة ولا تثبت لها ومضمحلة لا وجود لها لأن نور الإيمان قد استقر فى قلوب المؤمنين وأخمدت

أنواره نفوسهم وملأ إشراقهم قلوبهم وشرع ضياؤه صدورهم . فالشيطان لا يمكن أن يأتى إلى القلوب الدائمة اليقظة لأنه إنما يورد طيف الغفلة والهوى على القلوب فى حين مقامها بوجود غفلتها ومن لا نوم له فلا طيف يرد عليه ، فإذا مسهم طيف من الشيطان فهذا الطيف غير ضار بالمتقين ، لأن ما يورده الشيطان على قلوبهم بمثابة الطيف الذى تراه فى مقامك فإذا استيقظت فلا وجود له . فالذكر ميدان اللسان والتذكر ميدان القلب ، وطيف الهوى لما ورد إنما ورد على القلوب لاعلى الألسنة فالذى يتقيه إنما هو التذكر الذى يحل محله ويمحق فعله [(١)].

ويدلل ابن عطاء الله السكندرى على أهمية مقام العبودية وفضله بالعديد من الأدلة النقلية والعقلية فيقول : اعلم أن أجلّ مقام أقيم العبد فيه : مقام العبودية . وكل المقامات إنما هى كالخدمة لهذا المقام والدليل على أن العبودية أشرف مقام ، قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا ﴾ (الإسراء:١) ولما خير رسول الله ﷺ بين ملكاً أو نبياً عبداً ، اختار العبودية لله تعالى ففى ذلك أول دليل أنه من أفضل المقامات وأعظم القربات وقال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات:٥٦) . والعبادة ظاهر العبودية والعبودية روحها ، وإذ قد فهمت هذا فروح العبودية وسرها إنما هو ترك الاختيار وعدم منازعة الأقدار . فتبين من هذا أن العبودية ترك التدبير والاختيار مع الربوبية . فإذا كان لا يتم مقام العبودية الذى هو أشرف المقامات إلاّ بترك التدبير فحقيق على العبد أن يكون له تاركاً وللتسليم لله وللتفويض له سالكاً ليصل إلى المقام الأكمل والمنهج الأفضل .

وفى هذا المعنى قال أبو العباس المرسى رحمه الله : تفطن رحمك الله أن الخروج عن الإرادة هو أفضل العبادة ودليل ذلك : بنو إسرائيل والتيه فهو دليل على خطر التدبير مع الله . واعلم أن بنى إسرائيل لما دخلوا التيه ورزقوا المن والسلوى واختار الله تعالى ذلك رزقاً رزقهم إياه ، يبرز من عين المنّة من غير تعب منهم

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير ط ١٩٧١ صـ ١٢٩ ، ط ١٩٧٣ صـ ١٠١ .

ولا نصب ، فرجعت نفوسهم الكثيفة لوجود إلف العادة والغيبة عن شهود تدبير الله تعالى إلى طلب ما كانوا يعتادونه ، فقالوا : ﴿ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:٦١) ، وذلك لأنهم تركوا ما اختار الله لهم مما يليق لما اختاره لأنفسهم فقيل لهم على طريقة التوبيخ لهم : أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير؟ اهبطوا مصرا . وسر الاعتبار أتّستبدلون مرادكم لأنفسكم بمراد الله لكم؟ أتستبدلون الذى هو أدنى وهو ما أردتموه بالذى هو خير وهو ما أراد الله لكم؟اهبطوا من سماء التفويض وحسن الاختيار والتدبير منا لكم إلى أرض التدبير والاختيار منكم لأنفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لأنفسكم مع تدبير الله [1].

والعبودية عند الصوفية هى المحبة الخالصة لله وهى حكمة اختبار الله للإنسان ، وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله : إن الحق تعالى أراد أن يختبر هذا الآدمى فأحوجه لأمور شتى لينظر أيدخل فى استجلابها بعقله وتدبيره أو يرجع إلى الله فى قسمته وتدبيره . فإن الله سبحانه أراد أن يتحبب إلى هذا العبد فلما أورد عليه أسباب الفاقة ورفعها عنه وجد العبد لذلك حلاوة فى نفسه وراحة فى قلبه فأوجب له ذلك تجديد الحب لربه قال ﷺ : «أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمه وأحبونى لحب الله وأحبوا أهل بيتى لحبى» . فكلما تجددت النعم تجدد له من الحب بحسبها .

* * *

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير ط ١٩٧١ صـ ٢٤١ ، ط ١٩٧٣ صـ ١٨٢

المبحث الثالث

موقف كبار الصوفية من الإرادة والفعل

- الإرادة والفعل فى فكر ذو النون المصرى
(١٥٥ - ٢٤٥هـ)
- الإرادة والفعل فى فكر محى الدين بن عربى
(٥٦٠ - ٦٣٨هـ)
- الإرادة والفعل فى فكر ابن عطاء الله السكندرى
(٦٥٨ - ٧٠٩هـ)

الإرادة والفعل فى فكر ذو النون المصرى

(١٥٥ – ٢٤٥ هـ)

ذو النون هو أبوالفيض ثوبان بن إبراهيم المعروف بذى النون المصرى ، نوبى الأصل ولد بأخميم فى صعيد مصر . كانت حقائق التوحيد والمعرفة بجميع أنواعها محور اهتمام فكره . ففى علم الحديث حدث عن مالك بن أنس والليث بن سعد . وفى علم التصوف روى عن الجنيد وآخرين ، وكان أول من تكلم فى مصر فى الأحوال والمقامات ومعارف الصوفية وأهل الولاية .

ذكره عبد الرحمن الجامى فى نفحات الأنس : أنه رأس الطائفة الصوفية وأن الكل قد أخذ عنه وانتسب إليه وأنه أول من فسر إشارات الصوفية وتكلم من هذا الطريق . وأجمع الباحثون على وصفه بالورع والتقوى ، والعلم والخلق والتدرج فى أحوال الصوفية ، وأن آراءه جديرة بالدراسة والاهتمام فى مجال العلم والمعرفة ومجال التصوف السنى والفلسفى وفى التصوف المصرى على وجه الخصوص فى القرن الثالث الهجرى .

وذكره القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥ هـ) فى رسالته المعروفة بالرسالة القشيرية ، وعرض لأقواله فى الأحوال والمقامات وخاصة حال العزلة والمراقبة والخوف والصبر والتوكل وغيره . ففى المراقبه ذكر ذو النون : أن علامة المراقبة إيثار ما أثر الله تعالى ، وتعظيم ما عظم الله تعالى ، وتصغير ما صغر الله تعالى . وفى الصبر قال : إن الصبر هو الاستعانة بالله تعالى ، وفى التوكل أجاب على من سأله بأن التوكل هو خلع الأرباب وقطع الأسباب وإلقاء النفس فى العبودية ، وإخراجها من الربوبية ، وفى الخوف أجاب على من سأله : متى يتيسر على العبد سبيل الخوف فقال : إذا أنزل نفسه منزلة السقيم ، يحتمى من كل شىء مخافة طول

السقام ، وفى العزلة أجاب على من سأله : متى تصح العزلة ؟ فقال : إذا قويت على عزلة نفسك [1].

وذكره عبد الوهاب الشعرانى ت ٩٧٣ هـ فى كتابه لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار المعروف بالطبقات الكبرى ، حيث روى العديد من أقواله فى أحوال المعرفة والزهد والتواضع والذكر وغيره . ففى الذكر والطاعة قال ذو النون : من علامة إعراض الله تعالى عن العبد أن تراه ساهيا لاغيا معرضا عن ذكر الله ، وأن الله تعالى لم يمنع أعداءه الجنه بخلا وإنما صان أولياءه الذين أطاعوه أن يجمع بينهم وبين أعدائه الذين عصوه . وفى حال المعرفة وأهمية العلم للمريد جاء قول ذو النون : إياك أن تكون للمعرفة مدعيا ، أو بالزهد محترفا ، أو بالعباده متعلقا ، إذ لا يتعلق المريد بشىء سوى المعبود سبحانه ، وفر من كل شىء إلى ربك وكن عارفا . وقال أيضا فى هذا المعنى : أدركنا الناس وأحدهم كلما ازداد علما ازداد فى الدنيا زهدا وبغضا ، وأنتم اليوم كلما ازداد أحدكم علما ازداد فى الدنيا حبا وطلبا ومزاحمة ، وأدركناهم وهم ينفقون الأموال فى تحصيل العلم ، وأنتم اليوم تنفقون العلم فى تحصيل المال . وفى فائدة الذكر للمريد قال ذو النون : لكل شىء علامة وعلامة طرد العارف عن حضرة الله تعالى انقطاعه عن ذكر الله عز وجل ، ومن القلوب قلب يستغفر قبل أن يذنب فيثاب قبل أن يطيع ، وليس بعاقل من تعلم العلم فعرف به ثم آثر بعد ذلك هواه على عمله ، وليس بعاقل من طلب الإنصاف من غيره لنفسه ، ولم ينصف من نفسه غيره ، وليس بعاقل من نسى الله فى طاعته وذكر الله فى مواضع الحاجة إليه . وجمع ذو النون بين كمال العقل وكمال المعرفة عندما قال : إذا كنت قائما بما أمرت تاركا التكلف ما كفيت فأنت كامل العقل ، وإذا كنت بالله عز وجل متعلقا وغير ناظر إلى سواه من أحوالك وأعمالك فأنت كامل المعرفة [2].

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية مكتبة مصطفى البابى الحلبى القاهرة ط ١٩٥٩ صـ٥٦، ٦٥، ٨٤، ٩٣، ٩٦

(٢) عبد الوهاب الشعرانى :الطبقات الكبرى : تحقيق عبد الرحمن حسن محمود جـ١ مكتبة الآداب القاهرة ١٩٩٣ صـ١٦٢-١٦٥

وقد بحث ذو النون مسألة الإرادة والفعل ضمن مسائل الجبر والاختيار والمعرفة والسلوك والذات والصفات وإثبات التوحيد والتنزيه ، وأثبت أن توحيد الألوهية قائم على إثبات التنزيه وصفات القدرة والإرادة والتدبير لله وحده . ذكر يوسف بن الحسين الرازى : أنه قام رجل بين يدى ذى النون ، وقال له : أخبرنى عن التوحيد ما هو؟ قال : هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء علته ولا علة لصنعه ، وليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى من مدبر غير الله ، ومهما تصور عقلك وفهمك فالله بخلاف ذلك .

ويصف الدكتور مدكور رحمه الله موقف ذو النون وفلاسفة المتصوفة من مسألة التوحيد والتنزيه بقوله : إن فلاسفة المتصوفة ذهبوا إلى نوع من التنزيه ينتفى فيه الزمان والمكان ، المادية والجسمية ، وأن تصورهم للألوهية أعمق فى التجريد والعقلانية من المعتزلة وأدخل فى باب العلو والتسامى [1].

وصف ذو النون أحوال الصوفية وأثبت أنها مترابطة ولا انفصال بينها لأن العارف أو المريد ينتقل بين هذه الأحوال والمقامات عندما يغلب عليه الشوق الذى يسكره بعد أن قام لله وكان ذكره وشغله به وحده ، ففى هذه الأحوال تسقط الإرادة الإنسية ولا تبقى إلاّ الإرادة الإلهية .

فالمريد عند ذى النون : من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب ، إنه من إذا نطق كان كلامه عين حاله ، وكانت حاله ناطقة بقطع علائقه الدنيوية ، فهو لا ينطق بشىء إلاّ إذا كان هو ذلك الشيء ، إنه منقاد للحق ، ويكون فى جميع أحواله بين يدى الله ومع الله ، فهو ليس فى حاجة إلى تدبير أمور نفسه ولا حتى أمور غيره . والمريد فى أحوال المعرفة والتوكل والفناء لا إرادة له ولا تدبير ، وذلك لأن إسقاط التدبير هو إيثار لله على النفس والتأدب الكامل مع الله .

---

(١) إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ٢. دار المعارف ، القاهرة . صـ٧٦-٨١

فالصوفية عند ذى النون قوم آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء ، وسلوكهم كله من أوله إلى آخره أدب سواء بين العبد وربه أو بينه وبين نفسه أوبينه وبين أمثاله من الناس ، وإذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء . والمريد عند ذى النون مطيع لله وأوامره ، عارف لأحكامه مستسلم لقدرته وإرادته ، ولذلك فهو يقول : ينبغى للعارف أن لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة الكرامة على هتك أستار محارم الله . فالمريد فى مصاحبة دائمة مع الله [1].

ويثبت ذو النون أن المريد المتحقق بأحوال المعرفة والفناء لا إرادة له مع الله ، ولا قدرة له على التفكير أو التدبير ، لأن المريد فى حال المعرفة والفناء لا إرادة له ولا تدبير ، لأن إسقاط التدبير هو تنزيه لله وإثبات لقدرته وإرادته وحده دون سواه ، وفى ذلك يقول : العارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم وينظرون بنور الله فى أبصارهم .

والمعرفة عند ذى النون بالنسبة للمريد ليست مجرد حال من أحواله بل هى الفكر والتدبير والإرادة المتحققة بفناء إنية العبد وذهاب صفاته البشرية عنه والبقاء بصفات الإلهية . وهذا هو معنى إسقاط الإرادة والتدبير لدى المريد المتحقق بأحوال المحبة والفناء والسكر والشوق ، ومن ثم فالمعرفة بالله تسقط الإرادة والتدبير مع الله .

ومن أجل إثبات ذلك كان تساؤل ذو النون : ما حاجة المريد إلى التدبير والله تعالى قد أعلمه بعلمه معارف البيان والتوحيد وهذه المعرفة فضل من الله يهبه للعارف . ولهذا عندما سئل ذو النون : بماذا عرفت الله تعالى؟ قال : عرفت الله بالله ، وفى روايه عرفت ربى بربى ، ولولا ربى لما عرفت ربى ، فالعارف هو من غلب عليه الشوق ، والعارفون يكون فكرهم فى الله . وأن يقوموا بالله وأن يكون شغلهم به .

---

(١) على عبد الفتاح المغربى : دراسات عقلية وروحية ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٩٥ صـ٢١٢

ويقول ذو النون : إن الله قد يكشف للعارف وهو نائم من السر ويفيض عليه من النـور ما لا يكشفه للقائم فى صـلاته ، فـإذا استيقظت فـى العـارف عـين قلبـه نامـت عـين جسـده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق .

وقد اعترف المستشرق رينولد نيكلسون بدور ذو النون المصرى وأهميته فى التعرف على الحياة الصوفية واهتمام المتصوفة بنظرية المعرفة التى تعنى عندهم العلم بلا واسطة ، أو العلم الناشئ عن الكشف أو الشهود . وذكر نيكلسون إن أول من بحث هذه المعرفة بحثاً نظرياً دقيقاً هو ذو النون المصرى عندما قرر بأن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق ، فيدركها الصوفى إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للرويّة وذلك لا يكون إلاّ لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم [1].

* * *

(١) رينولد نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه صـ٧-٨ ، وفى على عبـد الفتـاح المغربـى : دراسات عقلية وروحية ، مكتبة وهبه ١٩٩٥ صـ٢١٢

الإرادة والفعل فى فكر محى الدين بن عربى

(٥٦٠ – ٦٣٨هـ)

محى الدين بن عربى : هو محمد بن على بن محمد بن العربى ، الأندلسى المولد . لقب بالشيخ الأكبر وسلطان العارفين لمكانته فى علوم التصوف والكلام والفلسفة ومباحث الفقه والشرع ، ولد فى مدينة مرسية بالأندلس عام ٥٦٠هـ ، وانتقل إلى إشبيلية وقام برحلات علمية إلى بلاد المغرب والحجاز وفارس والعراق ومصر ، واستقر فى الشام بعد خروجه من مصر ، ومات بها عام ٦٣٨هـ بعد أن ترك العديد من المؤلفات الهامة فى الفكر الصوفى أهمها : الفتوحات المكية وفصوص الحكم والتعريفات والتجليات وترجمان الأشواق ومحاضرة الأبرار والديوان وكتاب المسائل وكتاب الأزل والتراجم ومرآة العارفين وغيرها .

وضع ابن عربى معيار الخلق الإلهى والتأسى بالصفات الإلهية والأحكام الشرعية فى مقدمة متطلبات سلوك الطريق الصوفى ، ورأى أن التصوف هو الوقوف على آداب الشرع ظاهراً وباطناً ، وهو عبارة عن الأخلاق الإلهية ، وجملة مكارم الأخلاق مع اجتناب الأخلاق السيئة استعداداً لقبول تجلى الصفات الإلهية . ومن هذا الخلق الإلهى انطلق ابن عربى نحو تفسير السلوك البشرى ومدى الالتزام بالواجبات الإلهية ، ورأى أن الحق هو كل ما فرض على العبد من جانب الله ، والمتحقق بالحق هو الذى يشاهد الحق متعيناً فى كل متعين دون تعينه ، لأن الله تعالى ليس منحصراً ولا مقيداً باسم أو صفة أو اعتبار أو تعيين أو حيثية ، لأن المطلق يكون مقيداً فى هذه الأشياء والحق سبحانه منزه عن التقيد وغير التقيد والإطلاق وغير الإطلاق . وعلى ذلك تكون الحقيقة هى زوال أوصاف العبد بكليته فى أوصاف الحق وعندئذ فلا تكون إرادة للعبد ولا تدبير مع الله ، لأن الحق تعالى كما يقول ابن عربى فى الفتوحات هو الوهاب على الدوام ، وهو الفياض على الاستمرار [(١)].

---

(١) محى الدين بن عربى : التجليات فى الفتوحات المكية . جـ١ صـ٩٦ ، قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام . جـ١ صـ٨٨٩ ، ١٩٧٢ ، على شلق : العقل الصوفى فى الإسلام. صـ٩٧

ويرى البعض أن ابن عربى خرج بنفيه للاختيار الإلهى والإرادة البشرية فى حال الشهود والفناء عن الخطين الصوفى والفلسفى على اعتبار أن الاختيار مرتبط بالحرية، والمتصوف أو المريد يطلق حرية الله حتى تعم جميع المخلوقات دون أن تتعارض مع حريته وعدالته ، وهذا الرأى مصدره قول ابن عربى بأن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفى الاختيار الثابت للدليل النقلى والعقلى فى قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ (القصص ٦٨) . مع ملاحظة أن الاختيار عنده يتعارض مع المشيئة لأنه يترك نوع من الاختيار للإنسان وهو اختيار مجبور ، ولا يجوز أن يسمى الله مختاراً لأنه لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله بحسب ما اقتضاه العالم من نفسه ، وما اقتضى العالم من نفسه إلاّ هذا الوجه الذى هو عليه فلا يكون مختاراً .

ويحاول ابن عربى إثبات العلاقة بين الإراده الإلهية والوجود البشرى من خلال بيان معنى الحق والحقيقة ومعنى الثبات والصدق بحيث تترابط الحقائق كلها فى معنى واحد هو الحق ، ومعنى الحق عند ابن عربى يوضح العلاقة بين الله والوجود العام سواء طبيعى أو بشرى ، فالحق عنده هو الله وهو الصدق والوجوب وهو العدل والنصيب والحظ وهو العالم وهو كل شيء ، ولذا فالحقائق لا تتقلب ولا تتبدل ، لأن الحق هو الله متجلياً فى صور الأشياء مشهوداً فى أعين الخلق ، والعالم للحق كالجسم للروح . وفى هذا يقول ابن عربى :

فكل ما فى الوجود حق ... وكل من فى الشهود خلق
والحق حق والإنسان إنسان ... عند الوجود والقرآن قرآن
وللعيان عيان فى الشهود وكما ... عند المناجاة للآذان آذان
فانظر إلينا بعين الجمع تحظ بنا ... فى الفرق فالفرق فى القرآن فرقان

وعندما بحث ابن عربى حقيقة الإرادة بين الإثبات والإسقاط أى النفى . أكد على أن إسقاط التدبير الإرادى للإنسان هو فى نفس الوقت إثبات لإرادة الحق . لأن الإثبات هو المقابل للنفى أو نفى لصفة البشرية فى الإرادة أى المريدة ، والتدبير هو

إثبات لسلطان الحقيقة . وكذلك بإن نفى صفات البشر هو إثبات لبقاء الحق وحتى يبقى الموجود باقياً بالله تعالى [(١)].

ويحاول ابن عربى فى العديد من مؤلفاته إثبات أن الإنسان الكامل هو المريد على الحقيقة لأنه روح الأرواح وعين الأعيان وصاحب الحجة وأول موجود وهو العقل الأول وهو الحقيقة المحمدية كذلك . فالإنسان الكامل عند ابن عربى هو الذى يجمع فى نفسه صورة الله وصورة العالم ، وفيه وحده تتجلى ذات الله بكل الأسماء والصفات وفى مقدمتها القدرة والإرادة والتدبير . وهذا معنى قوله : إن الإنسان الكامل هو المرآة التى تنكشف لله فيها ذاته ، ونحن أنفسنا الصفات التى نصف بها الله ، ووجودنا ما هو إلاّ تحقيق لوجوده ، وإذا كان الله ضرورياً لوجودنا فلا بد من وجودنا كى يظهر نفسه .

ومعنى ذلك عند ابن عربى أنه لا واسطة بين الحضرة الإلهية والحضرة الإنسانية ، لأن جميع قوى العالم قد اجتمعت فى الإنسان الكامل ، هذا الإنسان الذى فاض من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية ، وفاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان منصبغاً بصبغ جميع المراتب فصار هذا الإنسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجود والإمكان كما كانت الحضرة الإلهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم يبق واسطة بين الحضرة الإنسانية والذات الأحدية .

فالإنسان الكامل عند ابن عربى هو المريد على الحقيقة ، وهو الكلمة الجامعة وهو نسخة العالم ، وهو أشرف الموجودات وأتم الكلمات المحدثات أى الموجودات ، إنه الكامل الذى لا نقص فيه ، إنه الكمال المطلق الذى يستغرق فى جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يفوته نقص منها .

إن قول ابن عربى بوحدة الوجود والاتحاد كان وراء قوله بوحدة الإرادة والتدبير ، ووحدة الوجود الحى المتحقق فى الإنسان الكامل الذى تجمعت فيه جميع

---

(١) محى الدين بن عربى : الفتوحات المكية. تحقيق عثمان يحى ، دار التراث العربى ، بيروت ١٩٩٨صـ ١١٩ ، ٢١٦

الصفات التى يمكن أن يشاهد فيها الله نفسه بحيث أضحى الإنسان كاملاً من جهة أنه عين العالم . ومن ثم كان المريد الحقيقى هو الإنسان الكامل الذى هو عين الحق وعين صفاته ، إنه حق وخلق ، إنه واحد وكثير ولهذا فهو يجمع بين نوعين من الصفات فهو أزلى أبدى باعتباره عين الحق وهو عارض حادث من حيث جهته وكونه نموذجاً للخلق . ولهذا سمى هذا الإنسان خليفة ، فأما إنسانيته فلمعلوم نشأته وحصر الحقائق كلها ، وهو الحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر ، فلهذا سمى إنساناً .

ولهذا يمكن القول بأن نظرية ابن عربى فى الإنسان الكامل ووحدة الوجود وراء قوله بضرورة نفى الإرادة الإنسانية وإسقاطها عن البشر بالكلية ، فالإنسان عنده ليس مسئولاً عن شىء لأن المسئولية تعنى الحرية والإرادة والتدبير الذى هو القدرة على الفعل والترك وكذلك فعل الخير . فإذا استبعدنا أفعال الشر التى للإنسان وأفعال الخير التى تنسب إلى إرادة الله فإننا نستبعد المسئولية والإرادة ، ولا يكون معنى لوجود الخير والشر والثواب والعقاب ، لأن كل ما فى العالم أعيان لله وهى جميعها خير ، وجميعها لله لأن كل ما فى العالم يعبر عن العدل الإلهى .

وعلى ذلك فإن الخير يرجع إلى الله أما الشر فينسب إلى الإنسان ، وهذا ما يؤكده ابن عربى فى شعره حين قال : لولا وجود الحق ما كان خيره ولولا وجودى لم ير فى الورى شر . فوصفنا لأفعالنا بالخير والشر دليل الجهل الإنسانى بالعلم والعدل والحكمة الإلهية وعموم تدبيره وشمول إرادته ، وأن لومنا لأنفسنا على ما يقع لنا أو منا ، أو ندمنا على أفعال تمت لنا لهو دليل على سوء الفهم لقانون الوجود الإلهى العام ، وهو عند ابن عربى وحدة الوجود أو الاتحاد الذى ينبغى أن تنتفى أمامه تعبيرات وأحكام الخوف والرهبة والندم والشر والثواب والعقاب ؛ لأن هذه الأحكام فى الغالب ناتجه عن الظن وسوء الفهم الذى يصور للإنسان قدرته على التدبير والفعل والترك أو إنه يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال ، وكيف ذلك وكل موجود يفعل ما قدر عليه منذ الأزل فى العلم الإلهى ، وبالتالى

فـلا إرادة ولا تدبير أو اختيار خاص بالإنسان وحده ، لأن من شأن هـذا العلـم الإلهـى أن يجعل صاحبه راضياً بقضاء الله وقدره . فلا تتمرد نفسه ولا تستنكف ما يحـدث ؛ لأن الإرادة الإنسانية لا تتدخل فى هذا العلم وهذا التدبير الإلهى وبالتالى لا تتدخل فى أفعال الخير والشر على الحقيقة .

ويلجأ ابن عربى لتفسير موقفه الداعى إلى ضرورة إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى بالتأكيد على وحدة الوجود العام الإلهى والبشرى فيقول : إن الوجود العام من حيث هو كذلك كله خير وحكمة ولا شر فيه ، وأن أحكامنا بالشر والسوء أو القبح من الأمور العارضة أو من قبيل العرف والاصطلاح ، وأن الأشياء فى ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف أى الشر والقبح وإنما تلحق بها الأمور التى هى عارضة وخارجة عن ذاتها . ومثال ذلك عنده : الثوم فهو فى ذاته لا يوصف بذم ولا مدح ولكن يكرهه من يتذوقه أو من يتأذى براتحته (1) .

ومعنى ذلك أن الخير والشر كلاهما من الصفات العارضة وليست أفعالا حقيقية تنسب إلى إرادة الإنسان وفعله ، وأن الفاعل الحقيقى هو الله وحده . وهنا يجب أن نتساءل : لماذا يتجاهل ابن عربى الفرق بين الوصف والفعل ، ويتجاهل أيضاً الفرق بين الصفات الإنسانية والإلهية وكذلك الفعل والإرادة الإنسانية والأفعال والإرادة الإلهية ؟ ، ولماذا يتجاهل أيضاً جهل الإنسان بالعلم الإلهى وما قدره الله له فى الأزل وأن هذا الجهل دليل إرادة خاصة للإنسان وفعل خاص به ، لأن هذا الجهل وراء السعى والقصد والتدبير والإرادة والفعل ؟ . وكيف يتجاهل ابن عربى ثنائية الوجود الإلهى والطبيعى مصراً على القول بالاتحاد والوحدة الوجودية ، وينكر على نفسه أنه يفكر بإرادته ويفعل بإرادته ويدبر بعقله فى حدود قدراته وحدود علمه واستطاعته وليس فى حدود العلم والإرادة الإلهية المطلقة ؟ . وكيف يسقط ابن عربى قدرة الإنسان على التدبير وهو يسمى نفسه بالمريد ، وهو فى نفس الوقت يؤكد على أن علم الله غير متحقق فى علمنا ؟ .

---

(1) ابن عربى : الفتوحات المكية. جـ1 صـ156، على شلق : العقل الصوفى فى الإسلام ، صـ87-89

إن تناقض آراء ابن عربى وموقفه من وحدة الوجود وراء العديد من التساؤلات التى أثارها المتصوفة قبل غيرهم عندما تنقلوا فى أحوالهم بين الفناء والصحو وأجمعوا على الثنائية الوجودية ، أما ابن عربى فقد أصر على اعتقاده فى وحدة وتشابه الصفات الإلهية والبشرية كما اعتقد فى وحدة الوجود العام الإلهى والطبيعى والبشرى ، كما تجاهل حقيقة الإنسان الفاعل والعاقل والمكلف والمريد ، فالإنسان على العموم هو المريد وليس المريد هو خاصة الإنسان المقصود بالصوفى وحده .

وأمام هذه التساؤلات التى تثبت تناقض آراء ابن عربى وتأويلاته لمعنى الإرادة وأوصاف الفعل من حيث الحقيقة والعرض ، نراه يتراجع شيئاً فشيئاً باحثاً عن البديل المناسب للقول بوحدة الوجود ، فيلجأ إلى القول بأن المريد على الحقيقة هو الإنسان الكامل الذى هو نموذج الوحدة أو الاتحاد بين الخالق والمخلوق .

وهنا نرى ابن عربى مرة أخرى لا يميز بين معنى الاتصال والفيض من جهة وبين معنى الاتحاد والاتصال الوجودى من جهة ثانية ، وكيف يوحد بين الفكر والوجود وبين المطلق والمحدود ويعود مرة أخرى للتأكيد على العلاقة الوثيقة بين مذهبه فى وحدة الوجود وموقفه من الإرادة والفعل ووجوب إسقاط التدبير فيقرر : أن الوجود الحقيقى لله وحده وأنه سبحانه كل الوجود ولا وجود لموجود آخر سواه ، وبالتالى فلا فاعل ولا مريد على الحقيقة سواه . وأن هذا الوجود المتحد الذى يسميه الفلاسفة بالوجود العام فهو عند ابن عربى أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان ؛ لأنه أينما نولى وجوهنا فثم وجه الله الذى لا يوجد فى مكان بعينه والذى لا يخلو منه مكان . وهذا هو الوجود الحقيقى أما الكثرة الوجودية المشاهدة للأجزاء والمخلوقات فهذه الكثرة ليست سوى وهماً وخداعاً من خداعات الحواس أو هى وليدة الحواس .

ولعل هذا الرأى لابن عربى يناقض ما ذكره فى العديد من مؤلفاته عن الوحدة الوجودية التى تستلزم التشابه والتواصل ، كما يناقض رأيه فى عدمية الوجود العام الذى يصفه بالعماء المحض ، حتى يسمى الوجود الإلهى بهذا العماء أو العدم المحض

بوصفه الخلاق والمخلوق فى نفس الوقت . وهنا تساؤل يطرح نفسه : لو كان الوجود واحداً فلماذا نسمى الصوفى بالمريد؟ ولو كان الإنسان متوحداً مع الله فلماذا لا يكون هذا الإنسان فاعلاً ومريداً إذا كان متوحداً مع الله فى الوجود؟ وما مقدار الصدق فى قول ابن عربى بأن كل شىء هو الله سبحانه ، وسبحانه الذى أظهر الأشياء وهو عينها ، وقوله : إن العارف المريد هو من يرى الحق ويرى الله فى كل شىء ، بل يراه عين كل شىء [1].

ولا شك أن ابن عربى فى إصراره على إلغاء الثنائية الوجودية فهو يلغى الفاعلية والإرادة الإنسانية ، وكون الصوفى المريد مريداً فى نفس الوقت ، وهنا يقع ابن عربى فى تناقض واضح خاصة عندما يقرر العديد من المتطلبات اللازمة لتحقق الإرادة الصوفية وترقى المريد فى مختلف الأحوال والمقامات ونراه يعرف المريد بأنه المتجرد من إراداته لأن المريد الحق هو المعتقد بالتوفيق الإلهى ، وأنه لكى تتوافق إراداته مع مقتضى الشرع لا بد من توافرالعديد من الشروط والمتطلبات فى مقدمتها الإخلاص والصدق والتوبة والمحبة والطاعة ، لأن المريد يجب أولاً أن يكون صادقاً ومخلصاً فى جميع أفعاله وأقواله ؛ لأن الإخلاص يعنى أن يكون العمل كله متوجهاً لله وطاعة له ، كما أن الإرادة الفاعلة فى حاجة إلى المحبة الإلهية على الخصوص ، لأن محبة الله داخل القلب تجعل المريد مراعياً لحقوق الله كما تجعل القلب المليء بمحبة الله ليس به مكان لمحبة غيره لأنه إذا استقرت محبة الله فى القلب خرجت محبة غيره ، ولأن المحبة كما قال ابن عباس ووافقه الصوفية : أن المحبة صفة محرقة تحرق كل شىء من جنسها .

كما يجعل ابن عربى السياحة والسفر والترحال نوعاً من المجاهدة اللازمة لتحقق المريد من إرادته ، إذ عن طريق القصد والعزلة والسفر يرى المرء إرادته

---

(١) حسن الفاتح قريب الله : فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربى ، صـ ١٣٦، ١٤٠، ساعد خميس : نظرية المعرفة عند ابن عربى ، دار الفجر للتراث ٢٠٠١ ، ص٤٥-٥٥

ويهذب نفسه ويصحح فكره وعقيدته ، كما يوثق صلته بعالم الروح والصفاء . وهذا المعنى يؤكده ابن عربى عندما يلزم المريد فى خلوته بعض آداب الدعاء مثل : يجب ألا تطلب فى خلوتك سوى الله ، ولا تعلق الهمة بغيره ، ولو عرض عليك كل ما فى الكون فخذه بأدب ولا تقف عنده وصمم على طلبك فإنه يبتليك ، ومهما وقفت مع شىء فاتك وإذا حصلته لم يفتك شىء .

كما يشير ابن عربى إلى أهمية التوبة والتقوى ، فكلاهما شرط لازم لتربية المريد وتقوية إرادته وعزيمته على المجاهدة ، فالتقوى باب الإرادة ومفتاح العمل الذى هو عندهم الذكر والدعاء ، وفى هذا الإطار يقرر ابن عربى : أن العقل وحده لا يكفى لاكتساب المعرفة الحقيقية أى المعرفة بأحوال الطريق والمتعلق بالأحوال والمقامات ، لأن أول ما ينبغى على المريد عمله هو التوبة ، ثم التزام التقوى بوصفها مفتاح العلم والمعرفة لقوله تعالى : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (البقرة ٢٨٢) ، وقول النبى ﷺ : «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» .

إن إشارة ابن عربى إلى متطلبات الإرادة والخلوة وكيفية تحقق المريد فى الطريق الصوفى كانت الخطوة الأولى فى تراجعه عن رأيه في إسقاط التدبير وفاعلية الإنسان وخاصة عند محاولة نسبة أفعال الشر إلى الإنسان ونسبة الخير إلى الله فإن هذه النسبة ولو للشر هى دليل على الفاعلية والإرادة الإنسانية ، هذا بالإضافة إلى قوله بأن الخير والشر موجودان فى الإنسان قدراً أى بالفطرة من جهة وبالعلم الإلهى منذ الأزل من جهة ثانية ، ومع ذلك فإن للإنسان قدرة وقوة أى إرادة تعينه على أن يتغلب على هذا القدر الذى اكتسبه بالفطرة أحياناً والاختيار بما منحه الله عز وجل من عقل وسخر له جميع الموجودات ، ودليل ذلك فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ (الأحزاب:٧٢) .

ومع أن الثنائية الوجودية لازمة وواضحة ، ومع أن الإرادة والفاعلية التى للإنسان مقررة بالشرع والعقل والعيان الظاهر فإن ابن عربى مُصِرٌّ على أن أفعال

العباد ليست لهم لأن أفعالهم تتصل بإرادة الله على الحقيقة وليس بإرادة المريد الفاعل. ودليله على ذلك أن أفعال العباد لا توصف بأنها طاعة أو معصية ، خير أو شر بل هى أفعال تقضى بها طبيعة الوجود . وأن الحكم على هذه الأفعال ووصفها بالخيرية والشرية فمرجع ذلك أن الإرادة المحدودة تتدخل فى دائرة تلك الأحكام لسبب ظاهر أو عارض وهو تطبيق المعايير الدينية والخلقية عليها ، هذا بالإضافة إلى أن وصف الأفعال القبيحة بالشر ضرورة لازمة ؛ لأن ما نعتقد أنه شر هو أمر لا يمكن دفعه من الوجود لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله المريد الفاعل على الحقيقة ، وفى الظاهر من جهة المخلوقات فلو لم يوجد ما نعتقد أنه شر لما كان لمثل هذه الأسماء الإلهية من معنى كالغفار والقهار والستار والتواب والرحمن والرحيم والمنتقم إلى غير ذلك .

ولعل موقف ابن عربى من الإرادة والفعل وقوله بإسقاط التدبير البشرى واعتبار الخير والشر من الأمور والصفات العارضة والأوصاف البشرية فقد جعل البعض يصف آراؤه بالجبرية ويقولون : إن جبرية ابن عربى ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ؛ بل هى نوع من الانسجام الأولى الذى قال به لينبتز ، وأصحاب هذا الرأى يميزون بين موقف الصوفية وباقى البشر تمييزاً يرفع الصوفية إلى مصاف المخلوقات الملائكية ، وأن هذه المقارنة أو الفصل بين إرادة الإنسان العادى والمريد الصوفى جعلتهم يقولون : بأن الجبرية الإسلامية عموماً والصوفية على وجه الخصوص هى فى حقيقتها ثنوية تفترض وجود الله المتميز عن الوجود الطبيعى وأن كلاهما متميز فى صفاته وأفعاله ، وإن كان هذا رأى فلاسفة المتصوفة فإن ابن عربى يدين بحقيقة وجودية واحدة تنسحب على مقولات الوجود وأحكام الكون بحيث تكون قوانين الوجود العامة واحدة أو متحدة مع القوانين الإلهية والطبيعة البشرية لا فرق .

ويؤكد ابن عربى انسحاب وحدة الوجود على الأحوال الشعورية للمريد لدرجة أنها تتوافق مع حالة الرضا والتوفيق والتوكل وحالة إسقاط الإرادة والتدبير التى يعيشها المريد مع الله فى خلوته ، والمتعلق بأن الرضا المنطلق بقضاء الله وقدره

ومحاولة الخروج عن رق العبودية الشخصية لتتحقق فى نفسه الوحدة الشخصية مع الحق فى حال الفناء والوجود .

ثم يؤكد ابن عربى مرة ثانية حالة الاتحاد بين المريد والله وعودته إلى حال الشهود وهى حالة كما يقول ابن عربى : إن الوجود فى ذاته واحد وما يظهر فيه من خير وشر وطاعة ومعصية إنما يدل على هذه الوحدانية أو الاتحاد ، وكذلك الوجود الواحد فى صفاته الأزلية الثابتة له فى عالم الذر ، وأن المشيئة الإلهية لم تقض بتساوى الموجودات والمخلوقات فى الصفات والأفعال وبالتالى فمن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ويكون العالم كله خير وفضيلة ، ولذلك قدرت مشيئة الحق منذ الأزل أن ما يحدث لا بد أن يحدث ومن الممتنع أن يحدث متى حدث أو ما هو مقرر حدوثه بخلاف إرادة الحق ومشيئته إذ أن هذه كلها مقدرة منذ الأزل وهى تعبر عن طبيعة الوجود كما قدرها بارئها منذ الأزل .

وقد عبر ابن عربى عن مجمل هذه المعانى الاتحادية وشمول الإرادة الإلهية فى صورة الحكمة فقال : إن ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك ، وإن كان الحاكم الحق فليس له إلاّ إفاضة الوجود عليك والحكم لك لا عليك فلا تحمد إلاّ نفسك ولا تذم إلاّ نفسك ، وما يرقى للحق إلاّ حمداً أفاضه الوجود لأن ذلك له لا لك ، فإن غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود ، فتعين عليه ما تعين عليك ، فالأمر منه إليك وفيك إليه ، غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك إلاّ بما قلت له كلفنى بحالك وما أنت عليه .

* * *

الإرادة والفعل فى فكر ابن عطاء الله السكندرى
(٦٥٨- ٧٠٩ هـ)

ابن عطاء الله السكندرى هو العارف بالله أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد ابن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن أحمد بن عيسى بن الحسينى بن عطاء الله الجذامى نسباً ، المالكى مذهباً ، الإسكندرى داراً والقاهرى مزاراً .

توفى ابن عطاء الله سنة سبعمائة وتسعة من جمادى الآخرة وترك لنا العديد من التآليف والحكم أهمها : لطائف المنن ، التنوير فى إسقاط التدبير ، تاج العروس ، مفتاح الفلاح ، القول المجرد فى الاسم المفرد ، بهجة النفوس والحكم العطائية وغيرها . كما قدم العديد من الآراء والحكم فى حياة الصوفية وأحوالهم ، وقد اشتهرت هذه الحكم وتناقلتها أقلام الصوفية ورجال الفكر والأدب فى مؤلفاتهم ، ولذا اشتهر ابن عطاء الله السكندرى بصاحب الحكم العطائية ، تمييزاً له عن من سبقه فى مجال التصوف باسم ابن عطاء الله مثل ابن عطاء الله الآدمى المتوفى عام ٣٠٩هـ ، أو من عاصره مثل عطاء الله بن على بن جعفر الحميرى الإسكافى المتوفى عام ٧١٨هـ .

أخذ ابن عطاء الله العهد على الإمام الكبير أبى العباس المرسى الذى قال عنه القطب الشاذلى : إنه أعلم بطرق السماء منه بطرق الأرض . وكان ابن عطاء الله من أبرز تلاميذ الشيخ أبى الحسن الشاذلى زعيم ومؤسس التصوف السنى فى مصر وزعيم الطائفة الشاذلية الموجودة بمصر . وقد ساهم ابن عطاء الله بدور كبير فى استمرار وانتشار التصوف السنى من القرن الثامن الهجرى وحتى الآن ، بسبب اهتمامه الكبير بالجانب الخلقى والمعرفى وقيم التنوير الصوفى ومسائل الروح والفكر والاعتماد على أدلة النقل والعقل فى إثبات قضايا الفعل والترك والإرادة والكسب والروح

والخلق ، وكذلك فى تحديد معالم الطريق إلى الله . وقد حدد ابن عطاء الله معالم الطريق إلى الله فى المعرفة بالله ، والمعرفة بالنفس والروح وإسقاط الإرادة والتدبير مع الله فى العديد من الرسائل والكتب وخاصة كتابه الذى سماه بالتنوير فقال : يجب ألاّ يستدل على وجود الله إلاّ بالله أى بالنظر والحكمة فى مخلوقاته ، والله سبحانه قد خلق الأرواح قبل الأجساد فقال : ولقد خلقناكم "يعنى الأرواح" ، ثم صورناكم "يعنى الأجساد" . فالروح لطيف قائم فى كثيف ، كالبصر جوهر لطيف قائم فى كثيف ، والله تعالى يعرف لعامة الناس بمصنوعاته فقال : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية:١٧-٢٠) .

وكان لكلمة التنوير عند ابن عطاء الله العديد من المعانى منها : التنوير هو نور البصيرة فمن ذاقه عرف ومن شاهده وصل . وهذا النور هو أساس حصول الرضا والنور الإلهى . وهذا النوع من التنوير بمعنى لزوم الفهم وسلامة الإدراك الذى يغنى عن التفكير والتدبير ، لأن من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل . والتنوير بمعنى الوعى الصادق بقدرة الله وعموم تدبيره ، فهذا النوع لا يتحقق إلاّ بالتوكل الذى هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة ، فالتنوير الذى يعنى الانخلاع من الحول والقوة هو بعينه التأدب مع الله بترك مراده لمراد الله له . وهذا المعنى أخذه ابن عطاء الله عن أستاذه أبى الحسن الشاذلى ودعوته إلى إسقاط المريد لإرادته فى إرادة الحق حين قال : إن كان ولا بد من التدبير فدبروا ألاّ تدبروا ، فالتدبير وعى بمراد الله ، فقال ابن عطاء الله مقولته التى تعبر عن هذا المعنى فقال : ذروا التدبير والاختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم ، وأرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك وهو الله المريد الفاعل فلا تقم به أنت لنفسك . فلا تنوير إلاّ بإسقاط التدبير المتحقق مع التوكل والرضا والتسليم والوعى الذى يسميه ابن عطاء بالتنوير [1].

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير. ط١٩٧١ ، صـ١١-١٣ ، ط ١٩٧٣ ، صـ٤٠-٤٢

● أدلة إسقاط التدبير

١- دليل الخلق

وفيه ذكر ابن عطاء الله فى التنوير : أن إسقاط التدبير دليله أن من لا خلق له لا تدبير له ، لأن الله هووحده الخالق الذى له وحده الآخرة والأولى ، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (القصص:٦٨) . فذلك دليل يتضمن الإلزام للعبد بترك التدبير مع الله لأنه إذا كان يخلق ما يشاء فهو يدبر ما يشاء ، فمن لا خلق له لا تدبير له ألم تسمع قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل:١٧) .

ويظهر دليل الخلق فى القدرة على التدبير أو كما يقول ابن عطاء الله فى حسن التدبير وفيه يقول : ومن حسن تدبيره لك أن عرفك به معرفته ، وتجلى لك فشهدته ، واستنطقك وألهمك الإقرار بربوبيته فوجدته ، ثم إنه جعلك نطفة مستودعة فى الأصلاب وتولاك بتدبيره هنالك ، حافظاً لك وحافظاً لما أنت عليه موصلاً لك المدد بواسطة ما أنت فيه من الآباء إلى أبيك آدم ثم قذفك فى رحم الأم فتولاك بحسن التدبير وجعل الرحم لك أرضاً يكون فيها نباتك ومستودعاً تعطى فيها حياتك ثم جمع بين النطفتين وألف بينهما فكنت عنهما كما بينت عليه الحكمة الإلهية من أن الوجود كله مبنى على سر الازدواج .

كما أن دلالة الخلق ظاهرة فى امتلاك الحق لجميع أمور الدنيا والآخرة كما فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ لِلْإِنسَـٰنِ مَا تَمَنَّىٰ * فَلِلَّهِ ٱلْـَٔاخِرَةُ وَٱلْأُولَىٰ ﴾ (النجم:٢٤-٢٥) ، ففيها دلالة على إسقاط التدبير مع الله ، ففى قوله تعالى أم للإنسان ما تمنى لا يكون ولا ينبغى له لأن الله هو الذى جعله له لأنه تعالى له الآخرة والأولى الذى ليس للإنسان فيهما شيء فلا ينبغى له التدبير فى ملك غيره وإنما ينبغى أن يدبر فى الدارين من هو مالكهما وهو الله سبحانه وتعالى .

٢- دليل العناية

ساقه ابن عطاء الله عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ﴾ (المائدة:١١٩) ، فقال : ولا يكون الرضا بالله إلاّ مع الفهم ، ولا يكون الفهم إلاّ مع النور ولا يكون النور إلاّ مع الدنو ولا يكون الدنو إلاّ مع العناية . فلما سبقت لهذا العبد الراضى العناية الإلهية به خرجت له العطايا من خزائن المنن .

وهذا الدليل جعل العناية نتيجة موقف العبد من سيده وهو موقف المعرفة والفهم والولاية والتقوى والاعتصام بالله الذى يسبق العناية الإلهية ، والتى تكون نتيجة حتمية ومبرراً مقنعاً لإسقاط التدبير والإرادة الإنسانية مع الله . ولإثبات ذلك لجأ ابن عطاء الله إلى أدلة النقل مثل قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ ﴾ (البقرة:٢٥٧). كما استدل بما ذكره شيخه أبى الحسن الشاذلى له حين أوصاه بقوله : ليس شيء فى الأقوال أعون على الأفعال من : لا حول ولا قوة إلاّ بالله ، وليس فى الأفعال أعون من الفرار إلى الله والاعتصام بالله لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعۡتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدۡ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ (آل عمران:١٠١) .

كما أن عناية الله تكون لازمة للمتقين الذين لم يصروا على المعاصى والذنوب والمسارعين إلى التوبة والمغفرة ودائمى التذكر لله ورعايته لهم ، وفى ذلك يقول ابن عطاء الله بالعديد من الآراء الخاصة بمراتب المتذكرين من المتقين فيقول : اعلم أن أهل التقوى إذا مسهم طيف من الشيطان لا تدعهم تقواهم للإصرار على المعصية فيتذكرون الثواب والعقاب وما فى ترك المعصية من جزيل الثواب ، ومنهم من يتذكر سابق الإحسان فيستحى من وجود العصيان ، ومنهم من يتذكر لواحق الامتنان فيستحى أن يقابل ذلك بالكفران ، ومنهم من يتذكر قرب الله تعالى منه أو نظر الحق إليه ، أو يتذكر معاهدة الله له ، أو يتذكر وبال المخالفين وذلها فيكون لها تاركاً ، أو يتذكر عظمة الحق وسلطانه فالله سبحانه راعٍ لمن يتذكره ويتوجه بهمة إليه ، وفيه قال تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ ﴾ (الحجر:٤٢) ، أى أن عبادى

الصالحين من أصحاب الولاية والتقوى قد صححوا العبودية لى فلاهم لحكمى منازعون ولا فى تدبيرى متعرضون بل هم علىَّ متوكلون وإلىْ مستسلمون ؛ فلذلك قام لهم الحق سبحانه بالعناية والرعاية والنصر والحماية وقال فى سورة الطلاق : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ (الطلاق:٣) .

٣- دليل الاقتران

أى اقتران الخلق والرزق واقتران الخلق بالخالق ، فالخلق والرزق مقترنان كما فى الآية : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (الروم:٤٠) ، أى كما انفرد فيكم بالخلق والإيجاد فكذلك هو المتفرد بالرزق والإمداد وأنه تعالى كما خلق من غير وسائط ولا أسباب فكذلك هو الرزاق من غير أن يتوقف رزقه على واسطة أو وجود سبب . وعلة ضمان الرزق أن يتفرغ المريد لخدمته ولا يشتغل بطلبه عن عبادته ولذا قال الحق : ﴿ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴾ (الذاريات:٥٧) ، لأن الله هو الرزاق ذو القوة المتين فلا يضيفوا الرزق إلى أسبابهم ولا يسندوه إلى اكتسابهم .

واقتران الخلق والرزق معاً وضمانهما من الله لكى يتفرغ المريد لطاعة الله بعد أن يفقه العبد لأسرار الإيجاد والإمداد . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله : فمن فقه سر الإيجاد بأنه ما أوجده إلاّ لطاعته ، وما خلقه إلاّ لخدمته كان هذا الفقه منه سبباً مقنعاً لزهده فى الدنيا وإقباله على الآخرة وإهماله لحظوظ نفسه واشتغاله بحقوق سيده مفكراً فى المعاد قائماً بالاستعداد .

ومعنى ذلك أن اقتران الخلق والرزق من متطلبات الطاعة والعبادة ودليل الضمان والاستمرار للإمداد والرزق الذى كفله الحق لجميع عباده وفيه قال الحق : ﴿ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾ (طه:١٣٢) ، أى كيف نكلفك أن ترزق نفسك وأنت لا تستطيع ذلك ، لذا فقم بخدمتنا ونحن نقوم لك بقسمتنا وهما شيئان : شىء ضمنه

الله لك وهو الرزق ، وشيء طلبه منك فلا تهمله وهو الخدمة والطاعة [1]، ومعنى ذلك أن اقتران الخلق والرزق يسقطان تدبير الفرد ، فالخالق سبحانه هو الرازق وهما مقترنان .

٤- دليل الرضا والتسليم

دعا الصوفية إلى لزوم التسليم المطلق لله الخالق المدبر قيوم السموات والأرض، والرضا بقضائه وبما قسم وحكم والتوكل عليه فى كل أمر ؛ لأن التسليم دليل العبودية المتحقق بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله . وأن إسقاط التدبير مع الله يعنى التسليم والرضا التام لله سبحانه . وفى هذا المعنى قال ابن عطاء الله السكندرى : اعلم يا أخى جعلك الله من أهل حبه وأتحفك بوجود قربه وأذاقك من شراب أهل وده وأمنك بدوام وصلته من إعراضه وصده ، ووصلك بعباده الذين خصهم بمراسلاته وجبر كسر قلوبهم لما علموا أنه لا تدركه الأبصار بأنوار تجلياته وفتح رياض القرب وأشهدهم سابق تدبيره فيهم فسلموا إليه القياد وكشف لهم عن خفى لطفه فى صنعه فخرجوا عن المنازعه والعناد ، فهم مستسلمون إليه ومتوكلون فى كل الأمور عليه ، علماً منهم أنه لا يصل عبد إلى الرضا إلاّ بالرضا ، ولا يبلغ إلى ضريح العبودية إلاّ بالاستسلام إلى القضاء ، فلم تطرقهم الأغيار ولم ترد عليهم الأكدار .

ويستشهد الصوفية بقوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥) كدليل على ترك التدبير ومنازعة المقادير ، كما يدل على ذلك قول الشيخ أبو الحسن الشاذلى وغيره : من لم يدبر دُبِّرَ له وإن كان ولا بد من التدبير فدبروا ألاّ تدبروا . فالتسليم هنا لأحكام الله والرسول قولاً وفعلاً وفى أحكام التكليف والتصريف ، فالتسليم والانقياد واجب على كل مؤمن فى كليهما . فأحكام التكليف

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ صـ ٢٦٤ - ٢٧٤ ، ط ١٩٧٣ صـ ١٩٨-٢٠٦

متعلقة بما أورده عليك من قهر المراد . وعلى ذلك فلا يتحقق الإيمان إلاّ بالأمرين أى بالامتثال لأمره والاستسلام لقهره .

● **فوائد إسقاط التدبيرمع الله**

النجاة والوصول إلى مقام الولاية :

ميز ابن عطاء الله السكندرى بين نوعين من البشر على أساس نتائج أفعالهم فقال : الناس فى جميع حياتهم يقال لهم إما نجوا وإما هلكوا ، وحكموا بنجاة القليل وهلاك الكثير ، وقالوا : الذين لم ينقطعو' للعبادة وحدها ولم يحرموا النفس من الطيبات والحلال نجوا ، والذين أمروا بالمعروف وانتهوا عن المنكر وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله نجوا . وأما الذين اعتزلوا الحياه وأسرفوا على أنفسهم بالحرمان ، ولم يحسنوا سياسة نفوسهم هلكوا ، والذين ابتعدوا عن الشرع وأحكامه واعتدال الأحكام وابتعدوا عن اليسر والسماحة والرفعة هلكوا ، والذين تخلصوا من الخصال الذميمة الناقصة المرذولة نجوا ، والذين استسلموا لهوى النفس وأمرضوها بالحقد والذل والغش هلكوا . فالطريق الصوفى هو الدليل الواضح للحائرين والمنهج القويم للسالكين فى دروب العارفين ، إنه الطريق الموصل إلى أعلى درجات الإيمان واليقين وأصحابه هم أولياء الله الذين جاء فيهم قول الحق سبحانه : ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ * لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (يونس:٦٢-٦٤) .

ومن أحوال الولاية عند الصوفية الجذب والوجد الذى هو أرقى الأحوال جميعاً حيث يصل الولى إلى الحقيقة ويتحقق بالاتحاد مع الله ، ويقولون : إن المجذوب الذى يصل إلى مقام الولاية يصبح فى غير حاجة إلى البرهان على ولايته وليس فى حاجة إلى تفكير وتدبير لأن الحق هو الذى تولى بواطنهم وأجرى على أيديهم الكرامات ، ويرى بعضهم أن ظهور الكرامات فى مقام الولاية يمنع الولى من الوصول

إلى قلب الحقيقة ، وأن أعظم كرامة للولى هى فناؤه عن الصفات الذميمة وإبقاؤه بالصفات الحميمة أوالحميدة .

فمن أسقط التدبير مع الله فقد وصل إلى حال المحبة والتمكين بنص الحديث القدسى المشهور :« إن الله تعالى قال من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيذنه».

فالمريد المسقط لإرادته مطمئن لعطاء الله وقربه لأنه قد وصل إلى حال المحبة والتمكين ، والتمكين عندهم هو حال الثبات والثقة المتحققة بالوصول إلى الله ، لأن المتمكن لا يريد شيئاً ولا يسأل عن شىء ولا يريد القرب أو البعد إنما يريد الذات والثبات والاطمئنان الذى هو النجاة الحقيقية والثبات فى جميع الأحوال [1].

تحقق الاطمئنان واليقين :

من فوائد إسقاط التدبير عند الصوفية حصول اطمئنان النفس الناتج عن إخضاع قوى النفس لآداب السفر ، حيث تصفو النفس بالتوبة والذكر والمراقبة والاستغفار فيخلو القلب من كل شىء سوى ذكر الله ، فالله وحده مطهر القلوب ومطمئن النفوس . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله السكندرى : اعلم أن التدبير إنما يكون من النفس لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب مجاورتها وصين (من الصيانة والحماية) من محادثتها لم تطرقه طوارق التدبير . فأى عبد توفر عقله واتسع نوره تنزلت عليه السكينة من ربه ، فسكنت نفسه عن الاضطراب ووثقت بولى الأسباب فكانت مطمئنة أى خامدة ساكنة لأحكام الله ، ثابتة لأقداره ممدودة بتأييده وأنواره خارجة عن التدبير والمنازعة ، مسلمة لمولاها بأنه يراها لقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير ط ١٩٧١،صـ٢٢٥-٢٣٠

بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت:٥٣) ، فاستحقت هذه النفس أن يقال لها : ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ (الفجر:٢٧-٣٠). ففى مدحه تعالى إياها بالطمأنينة منة عليها بالاستسلام إليه والتوكل عليه ، فإذا انخفضت بتواضعها وانكسارها أثنى عليها مولاها إظهاراً لفخرها وحماها من وساوس التدبير كالخوف والقلق والضعف والفقر والاهتمام وفى الحديث : « من تواضع لله رفعه » .

وقد عبرت الحكم العطائيةعن مدى تحقق الاطمئنان واليقين بلنفس فى حال إسقاط التدبير مع الله فقال ابن عطاء الله فى حكمه : ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه ، وما نفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكره ، وما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها إلاّ وقادته هواتف حقيقته الذى تطلب أمامك ولا تبرجت ظواهر المكونات إلاّ وقادتك حقائقها إنما نحن فتنة فلا تكفر ، ولا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح فى الدعاء موجباً ليأسك وفى الوقت الذى يريد فهو قد ضمن لك الإجابة فيما يختار لك لا فيما تختاره لنفسك وفى الوقت الذى يريد لا فى الوقت الذى تريد .

تحقق التنوير بالمعرفة والفهم :

قدم الصوفية معنى خاص للتنوير يغلب عليه الطابع لروحى وذلك عندما جمعوا بين المعرفة والحالة النفسية للمريد وذلك لأن غايات تنوير الأذهان تهذيب النفوس وتوطين القلوب على الإذعان لله والتسليم لأحكامه وإسقاط التدبير فى أى شيء معه سبحانه ، وعدم منازعة مقاديره تعالى ، وهذا فى معنى قوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥) . فالمعرفة والفهم أساس الثقة بالله والتوكل عليه ، وفيه يقول ابن عطاء الله السكندرى : عليك أيها المريد برفع همتك عن الخلق ولا تذل لهم فى شأن الرزق ، فقد سبقت قسمته وجودك وتقدم ثبوته

ظهورك ، واعلم أن من عرف الله وثق بضمانه وكفالته ، وأنه لا يكمل فهم العبد حتى يكون بما فى يدى الله أوثق منه بما فى يديه ، وبضمان الحق أوثق منه بضمان الخلق ، ويكفيك جهلاً أن لا تكون كذلك . فالمعرفة والفهم تورث الثقة واليقين بقدرة الله وإرادته والوثوق بضمان رزقه ، وبالتالى لاحاجة للمريد للتفكير والتدبير لأنه واثق فى عطاء الله وقدرته وعدله وحكمته ، واليقين بذلك هو التنوير عندهم .

وهذا المعنى قد توصل إليه ابن عطاء من قوله تعالى : ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ﴾ (المائدة:١١٩) ، وفيه يقول : ولا يكن الرضا بالله إلاّ مع الدنو ولا يكون الدنو إلاّ مع العناية ، فلما سبقت لهذا العبد الراضى العناية خرجت له العطايا من خزائن المنن ، فلما واصلته أمداد الله وأنواره عوفى قلبه من الأمراض والأسقام ، فكان سليم الإدراك ، فأدرك لذائذ الإيمان وحلاوته لصحة إدراكه وسلامة ذوقه ، ولو سقم قلبه بالغفلة عن الله لم يدرك ذلك ، لأن المحموم ربما وجد طعم السكر مراً وليس هو فى نفس الأمر كذلك ، فإذا زالت أسقام القلوب أدركت الأشياء على ما هى عليه فتدرك حلاوة الإيمان ولذائذ الطاعة ومرارة القطيعة والمخالفة . فمن رضى بالله استسلم له ، ومن رضى بالإسلام عمل له ، ومحال أن يرضى بالله ربا ولا يرضى بالإسلام دينـا ، أو يرضى بالإسلام دينا ولا يرضى بمحمد ﷺ نبياً ورسولاً ، وتلازم ذلك بيِّن لا خفاء فيه .

والتنوير عند ابن عطاء الله فائدة من فوائد التوكل وإسقاط التدبير وهو متحقق فى حصول الفهم واليقين ، ودليله على ذلك ما ذكره الشيخ أبو الحسن الشاذلى رحمه الله : أيست من نفع نفسى لنفسى ، فكيف لا أيأس من نفع غيرى لنفسى؟ ورجوت الله لغيرى فكيف لا أرجوه لنفسى؟ ويعلق ابن عطاء الله على ذلك بقوله : وهذا هو الإكسير الذى من حصل له حصل له الغنى الذى لا فاقة فيه ، والعز الذى لا ذل معه ، والإنفاق الذى لا نفاذ له ، وهو كيمياء أهل الفهم عن الله تعالى . وليس يدل على فهم العبد كثرة عمله ولا مداومته على ورده وإنما يدل على نوره غناه بربه وانحباسه إليه بقلبه وتحرره من رق الطمع وتحليه بحلية الورع وبذلك تحسن الأعمال وتزكوا

الأحوال ، فحسن الأعمال إنما هو بالفهم عن الله ، والفهم هو ما ذكرناه من الاغتناء بالله والاكتفاء به والاعتماد عليه ورفع الحوائج إليه والدوام بين يديه وكل ذلك من ثمرة الفهم عن الله تعالى [1].

الإنقاذ من أخطار التدبير والاختيار :

ويستدل على ذلك ابن عطاء الله بأدلة النقل العديدة وتفسيره لها وفيه يقول : اعلم أن التدبير والاختيار وباله عظيم وخطره جسيم ، وذلك إنا إذا نظرنا فوجدنا أن آدم عليه السلام إنما حمله على أكل الشجرة تدبيره لنفسه وذلك أن الشيطان قال لآدم وحواء عليهما السلام : ﴿ وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ (الأعراف: ٢٠) . ففكر آدم فى نفسه فعلم أن الخلود فى جوار الحبيب هو المطلوب الأسنى وانتقاله من الآدمية إلى وصف الملكية أو الملائكية أفضل ، فلما دبر عليه السلام فى نفسه هذا التدبير أكل من الشجرة فما أتى إلاّ من عين وجود التدبير وكان مراد الحق منه ذلك لينزله إلى الأرض ويستخلفه فيها فكان هبوطاً فى الصورة ترقياً فى المعنى .

واستشهد ابن عطاء الله فى هذا بقول شيخه أبى الحسن الشاذلى : والله ما أنزل الله آدم إلى الأرض لينقصه وإنما أنزله إلى الأرض ليكمله ، وأكرم بها معصيه أورثت الخلافة وسنت التوبة لمن بعده إلى يوم القيامة . ويوافق ابن عطاء الله رأى شيخه ويقول : كان نزول آدم إلى الأرض بحكم قضاء الله تعالى قبل أن يخلق السموات والأرض ، وأن من حسن تدبير الله تعالى لآدم أكله من الشجرة ونزوله الأرض وإكرام الله تعالى إياه بالخلافة والإمامة . فهذا التدبير أراد الحق سبحانه أن يعلمه باجتبائه له وسابق عنايته به ، وما أنزله إلى الأرض إلاّ ليكمل له وجوه التصريف ويقيمه بوظائف التكليف فكملت فى آدم عليه السلام العبوديتان : عبودية التصريف وعبودية التكليف ، فعظمت منة الله عليه وتوفر إحسانه إليه فافهم .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير ، ط ١٩٧١ ، ص٤٠٧-٤٠٨ ، ط ١٩٧٣ ، ص٢٩١-٢٩٢

ومعنى ذلك أن تدبير الله هو المنقذ للإنسان من سوء تدبيره واختياره وأنه السبيل إلى رجوع العبد إلى حال الاطمئنان والرضا حيث لا تدبير مع تدبير الله ، ويؤكد ذلك قول الحق : ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ (الفجر:٢٧-٢٨) ، فالمعنى كما يقول ابن عطاء الله : قد أبحنا لك الدخول إلى حضرتنا والخلود فى جنتنا فكان ذلك تحريض للعبد على مقام الطمأنينة والسلامة والرضا الذى لا يصل إليه أحد إلاّ بالاستسلام إلى الله تعالى وعدم التدبير معه . كما يفيد أنه لا يحصل أن يكون مرضياً عند الله فى الآخرة حتى يكون راضياً عنه فى الدنيا .

ثم يؤكد ابن عطاء الله أن فائدة إسقاط التدبير تتحقق بالفهم و الإشارة إلى خطر التدبير الذى يمنع الرضا والاطمئنان ويمنع إمداد العناية واللطف الإلهى للمدبر من الخلق بقوله : واعلم رحمك الله أن الله تعالى قد تولى تدبيرك من قبل أن تكون ، وإنك إن أردت نصح نفسك فلا تدبر لها فإن التدبير منك لها إضرار بها وذلك مما يوجب إحالتك عليك ويمنع إمداد اللطف أن يصل إليك ، والمؤمن لا يدعه الحق سبحانه وتعالى لوجوه التدبير ولا لمنازعة المقادير .

التوكل على الله :

إن إسقاط التدبير يعنى التسليم التام لله الذى يجعل المريد فى غير حاجة إلى إرادة خاصة به ، ويجعله واثقاً بضمان رزقه ، وهذا التسليم والثقه بالله سبب توكله على الله إذ التوكل عندهم قائم على المعرفة والفهم والثقة بالله وقدرته وعلمه وحكمته ، وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله السكندرى : عليك أيها المريد برفع همتك عن الخلق ولا تذل لهم فى شأن الرزق فقد سبقت قسمته وجودك وتقدم ثبوته ظهورك .
ثم يشير ابن عطاء إلى فوائد التوكل على الله وهى :

- التفرغ للعبادة والذكر : حيث لا ينشغل المريد عن الله ، وفيه ذكر أبو العباس المرسى : أن التفكير والتدبير فى تحصيل الرزق يشغل المريد ، فالتفكر

أن تستحضر فى نفسك أنه لا بد من غذاء يقيم بنيتك ، والتدبير أن تقول هو من وجه كذا وكذا لا ولكن هو من وجه كذا وكذا ويكثر ذلك ويتردد على القلب حتى لا تدرى إن كنت مصلياً ماذا صليت ، أو تالياً ماذا تلوت فتتكدر عليك تلك الطاعة التى أنت فيها وتحرم أنوارها وتمنع أسرارها .

– **تحقق الثقة والفهم** : وفيه يقول ابن عطاء الله السكندرى : من عرف الله وتوكل عليه وثق بضمانه وكفالته ، وأنه لا يكمل فهم العبد حتى يكون بما فى يدى الله أوثق منه بما فى يديه ، وبضمان الحق أوثق منه بضمان الخلق ويكفيك جهلاً أن لا تكون كذلك ، ومعنى هذا أن الفهم والوعى والثقة بالله هو الضمان الحقيقى الذى يدفع المؤمن إلى إسقاط إرادته وتدبيره مع الله ، ويستدل على ذلك ابن عطاء بالمعنى الحقيقى أوالظاهر لقوله تعالى : ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴾ (الذاريات:٢٢-٢٣) . فيقول : المعنى فيه تأكيد على إثبات الرزق وتقرير لحقيقته وأنه لا ينبغى أن يرتاب فيه مؤمن ، لأن الشك فى الرزق هو شك فى الرازق ، فلا يشك فيه موقن . والأحاديث النبويه مؤكدة لظاهر النص القرآنى فقال ﷺ : « إن روح القدس نفث فى روعى أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب». وقال : « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطانا». وقال : «طالب العلم تكفل الله رزقه» . واعلم رحمك الله أن الله تعالى قد تولى تدبيرك من قبل أن تكون وإنك إن أردت نصح نفسك فلا تدبر لها ، فإن التدبير منك لها إضرار بها وذلك مما يوجب إحالتك عليك ويمنع إمداد اللطف أن يصل إليك ، والمؤمن لا يدعه الحق سبحانه لوجوه التدبير ولا لمنازعة المقادير .

– **تحقق الرضا واليقين** : يطلق بعض الصوفية عليه حال التمكين وحال العموم وحال الرعاية ، لأن الرضا واليقين يتحققان بكفالة الله ورعايته لجميع خلقه ، ودليله عند ابن عطاء : رعاية الأب والأم لأبنائهما فكيف لا يرعى الله جميع خلقه ، ثم

إنه شغل الأب والأم بتحصيل مصالحك والرأفة عليك ، والرحمة والنظر بعين المودة منهما إليك ، وما هى إلاّ رأفته ساقها للعباد فى مظاهر الآباء والأمهات تصريفا بالوداد ، وفى حقيقة الأمر ما كفلتك إلاّ ربوبيته وما حضنتك إلاّ ألوهيته لقوله تعالى : ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ (النحل:٥٣) ، وقوله : ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس:٦٢) ، وفى الحديث : « إن الله جعل الروح والراحة فى الرضا واليقين » .

وللتأكيد على أهمية إسقاط التدبير قدم ابن عطاء الله العديد من الأمثلة العملية للمدبرين مع الله تعالى ليثبت أخطار التدبير مع الله فقال : مثل المدبر مع الله كمن بنى بناءه على شاطئ البحر فكلما اجتهد فى بنائه كثرت عليه الأمواج فتداعى جميع أجزائه . كذلك المدبر مع الله تعالى يبنى مبانى التدبير وتهدمها واردات المقادير لأجل ذلك قيل : يدبر المدبر والقضاء يضحك . وقال شاعر :

متى يبلغ البنيان يوماً تمامه   إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

كذلك المدبر مع الله تعالى لنفسه إنما دبر لأنه فى ليل القطيعة ، فلم يشهد قرب الله تعالى منه فلو طلع أى طالع قمر التوحيد أو شمس المعرفة لرأى قرب الحق تعالى منه ، فاستحى أن يدبر معه واغتنى بتدبير الله تعالى له عن تدبيره لنفسه .

فالتدبير شجرة تسقى بماء سوء الظن وثمرتها القطيعة عن الله تعالى ، إذ لو حسن العبد ظنه بربه لماتت شجرة التدبير من قلبه لانقطاع غذائها ، وإنما كان ثمرتها القطيعة عن الله تعالى لأن من دبر لنفسه فقد اكتفى بعقله ورضى بتدبيره واحتال على وجوده فعقوبته أن يحال عليه وأن يمنع واردات المنن أن تصل إليه . هذا المثال أورده ابن عطاء الله فى محاولة لإثبات خطر التدبير مع الله ليس فى أمر الرزق وحده بل فى سائر أمور الحياة ، لأنه على العموم فى نظره أن التدبير الإنسانى يقطع الصلة بين العبد وربه ، ويدل على عدم الثقة بالله الثقة الكاملة ، كما يثبت استقلال الإنسان وإرادته عن الإرادة الإلهية ، ولهذا يؤكد ابن عطاء الله على أن التدبير الإنسانى فى عمومه نوع

من الظن والوهم الذى يقطع العطايا والمنن الإلهية عن البشر حال تدبيرهم واستقلال إرادتهم عن الله ، ثم يحاول ابن عطاء إيراد أمثلة أخرى لإثبات خطر التدبير على المريد ويقول فى ذلك : مثل المدبر مع الله كعبد أرسله سيده إلى بلد له ليصنع له فيها قماشاً فدخل العبد تلك البلدة فقال : أين أسكن ومن أتزوج؟ فانشغل بذلك وصرف همته لما هنالك وعطل ما أمره به فجزاؤه من سيده أن جازاه بالقطيعة ووجود الحجبة لانشغاله بأمر نفسه عن حق سيده . كذلك أنت أيها المؤمن أخرجك الحق إلى هذه الدار وأمرك فيها بخدمته وقام لك بوجود التدبير لك منه فإن انشغلت بتدبير نفسك عن حق سيدك فقد عدلت عن سبيل الهدى وسلكت مسلك الردى .

كذلك العبد البصير لا تراه إلاّ مشغولاً بحقوق الله تعالى ومراقبة أوامره عن محاب نفسه ومهماتها ، فلما كان كذلك قام له الحق تعالى بكل أمره وتوجه له بجزيل عطائه لصدقه فى توكله ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

ثم يؤكد ابن عطاء رأيه بالعديد من الأمثلة للمدبرين مع الله تعالى فيقول : على المسلم أن يسلم نفسه لله وما انتسب إليها لأنه أنشأها ، ولأنه اشتراها ومن لازم التسليم ترك التدبير وإن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة . وأما الرزق بمثال رزق العبد فى هذه الدار كمثل سيد قال لعبده : الزم هذه الدار قائمًا فيها تجد منى كذا فلم يكن للسيد أن يأمره بذلك إلا وهو يطعمه ويسقيه ويكسيه ويقوم له بوجوه الكفاية ولا يهمله من الرعاية ، كذلك العبد أمره الله تعالى فى الدنيا بالطاعة والموافقة وضمن له وجود القسمة ، فليقم العبد بخدمته فإن السيد قائم عليه بمنته . قال الله تعالى : ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (طه:١٣٢) .

مثال آخر : مثل العبد مع الله فى الدنيا كالطفل مع أمه ولم تكن الأم لتدع ولدها من كفالتها ولا أن تخرجه من رعايتها ، وكذلك المؤمن مع الله تعالى قائم له الحق تعالى بحسن الكفالة فهو سائق إليه المنن ودافع عنه المحن . ومثال ذلك عندما

رأى رسول الله ﷺ امرأة معها ولدها فقال : «أترون هذه المرأة طارحة ولدها فى النار فقالوا : لا يا رسول الله . فقال : الله أرحم بعبده المؤمن من هذه بولدها». كذلك العبد أوجده الحق فى هذه الدار وأمره أن يتزود منها لمعاده فقال الحق تعالى: ﴿ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ (البقرة:١٩٧) . فمعلوم أنه إذا أمره بالزاد للآخرة فقد أباح له أن يأخذ من الدنيا وما يستعين به على تزوده واستعداده وتأهبه لميعاده . كذلك العبد مع الله هيأ له الحق المنة من قبل أن يخلقه فى هذه الدار لأن المنة سابقة لوجودك إن فهمت . ألا ترى أنه سبق عطاؤه إياك وجودك ومنته عليك ظهورك إذ هو أعطى فى الأزل قبل أن يكون العبد ويكون منه له عمل فما قسمه لك فى الأزل وأوفره لك ليس بما فعله عنك أهو هيأ لك قبل الوجود ويمنعك لما وجدت .

مثال آخر : مثل العبد مع الله تعالى كمثل أجير أتى به ملك إلى داره وأمره بأن يعمل له عملاً فما كان الملك يأتى بالأجير فيستخدمه فى هذه الدار ويتركه من غير تغذية إذ هو أكرم من ذلك ، كذلك العبد مع الله تعالى فالدنيا دار الله والأجير هو أنت والعمل هو الطاعة والأجرة هى الجنة ، ولم يكن الله ليأمرك بالعمل ثم لا يسوق لك ما به تستعين عليه [(١)].

ويختتم ابن عطاء الله موقفه من إسقاط التدبير والإرادة مع الله بتقديم بعض المواعظ والحكم الدالة على أهمية إسقاط التدبير ، فى صورة خطاب من الله سبحانه للمريد يرشده إلى مواطن خطر التدبير وأهمية السمع والطاعة والثقة بمراد الله وتدبيره وذلك تحت عنوان : مناجاة الحق فى شأن التدبير والرزق فيقول :

- **أيها العبد** : ألق سمعك وأنت شهيد يأتك منى المزيد ، واصغ يسمع قلبك فأنا عنك لست ببعيد .

- **أيها العبد** : كنت لك بتدبيرى لك من قبل أن تكون لنفسك فكن لنفسك بأن لا تكون لها ، وتوليت رعايتها قبل ظهورك وأنا الآن فى الرعاية لها .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ ﻫ ٤٣٣-٤٤٢ ، ط ١٩٧٣ صـ ٣٠٨-٣١٤

– **أيها العبد** : أنا المنفرد بالخلق والتصوير ، وأنا المنفرد بالحكم والتدبير ، لم تشركنى فى خلقى وتصويرى فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى . أنا المدبر لملكى وليس لى فيه ظهير ، وأنا المنفرد بحكمى فلا أحتاج فيه إلى وزير .

– **أيها العبد** : انظر نسبة وجودك من أكوانى ترى أنك متلاش فى الفانى فما ظنك بما ليس بفانى ، وقد سلمت إلى قيامى بمملكتى وأنت من مملكتى فلا تنازع ربوبيتى ولا تضاده بتدبرك مع وجود إلهيتى .

– **أيها العبد** : أما يكفيك أنى أكفيك؟ أما يوجب سكونك لى سوابق عوائدى فيك .

– **أيها العبد** : متى أحوجتك إليك حتى تختال عليك؟ ومتى وكلت شيئاً من مملكتى لغيرى حتى أوكل ذلك إليك .

– **أيها العبد** : أعددت لك وجودى من قبل أن أظهرك لوجودى وظهرت بقدرتى فى كل شيء فكيف يمكنك جحودى .

– **أيها العبد** : متى خاب من كنت له مدبراً أو حتى خذل من كنت له منتصرا؟

– **أيها العبد** : لقد فاز بالنجاح من خرج عن الإرادة معى ، ولقد دل على يسر الأمر من احتال علىَّ ، ولقد ظفر بكنز الغنى من صدق فى الفاقة إلىَّ ، إنى أخذت على نفسى أن أجازى أهل التدبير بوجود التكدير وأن أهدم ما شيدوا وأحل ما عقدوا ، وأن أكلهم إليهم وأن أحيلهم عليهم . ممنوعين من روح الرضا ونعيم التفويض ، فلو ما فهموا عنى لاقتنعوا بتدبيرى لهم عن تدبيرهم لأنفسهم برعايتى لهم عن رعايتهم إياها .

– **أيها العبد** : نريد منك أن تريدنا ولا تريد معنا ، ونختار لك أن تختارنا ولا تختار معنا ، ونرضى لك أن ترضانا ولا نرضى لك أن ترضى سوانا .

– **أيها العبد** : إن قضيت لك فلا راد فى ظهور فضلى عليك ، وإن قضيت عليك فلأنى أريد أن أورد فى قضائى أسرار لطفى إليك .

- **أيها العبد** : كما سلمت لى تدبير أرضى وسمائى وانفرادى فيهما بحكمى وقضائى ، سلم وجودك لى فإنك لى ، ولا تدبر معى فإنك معى واتخذنى وكيلاً أعطيك عطاء جزيلاً وأهبك فخراً جليلاً .

- **أيها العبد** : إنى حكمت فى أزلى أنه لا يجتمع فى قلب عبدى ضياء التسليم لى وظلمة المنازعة معى ، فمتى كان واحد منها لم يكن الآخر معه فاختر لنفسك . ويحك إنا أجللنا قدرك أن تشتغل بأمر نفسك فلا تصغر قدرك يا من رفعناه . ويحك أنت أجل عندنا من أن تشتغل بغيرنا . لحضرتى خلقتك وإليها خطبتك وبجواذب عنايتى لها جذبتك ، فإن اشتغلت بنفسك حجبتك ، وإن اتبعت هواها طردتك ، وإن خرجت عنها قربتك ، وإن تودت لى بإعراضك عما سواى أجبتك .

- **أيها العبد** : ما آمن بى من نازعنى ، ولا وحدنى من دبر معى ، ولا رضى بى من شكا ما أنزلت به إلى غيرى ، ولا اختارنى من اختار معى ، وما امتثل أمرى من لم يستسلم لقهرى ولا عرفنى من لم يفوض أمره إلىَّ ، ولقد جهلنى من لم يتوكل علىَّ .

- **أيها العبد** : لو طلبت منى التدبير لنفسك جهلت ، فكيف إذا دبرت لها ؟ ولو اخترت معى ما أنصفت ، فكيف إذا اخترت علىَّ؟ .

- **أيها العبد** : لو أذنت لك أن تدبر كان يجب أن تستحى من أن تدبر ، وكيف وقد أمرتك من أن لا تدبر . يا مهموماً بنفسه لو ألقيتها إلينا لاسترحت . ويحك : أعباء التدبير لا يحملها إلاّ الربوبية ولا تقوى عليها البشرية ، ويحك أنت محمول فلا تكن حاملاً أردنا راحتك فلا تكن متعباً لنفسك .

- **أيها العبد** : أمرتك بخدمتى وضمنت لك قسمتى فأهملت ما أمرت وشككت فيما ضمنت ولم أكتف لك بالضمان حتى أقسمت ، ولم أكتف بالقسم حتى مثلت وخاطبت عباداً يفهمون فقلت :﴿ **وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ** ﴾ (الذاريات:٢٢-٢٣) . ولقد اكتفى بوصفى العارفون واحتال على كرمى الموقنون فلو لم يكن وعدى لعلموا أنى لأقطع

عنهم واردات رفدى ، ولو لم يكن ضمانى لوثقوا بوجود إحسانى وقد رزقت من غفل عنى وعصانى فكيف لا أرزق من أطاعنى ورعانى ؟ ويحك الفارس للشجرة هو ساقيها والممد للخليقة هو باريها ويكفيها أنه كافيها ومكافيها ، منى كان الإيجاد ومنى كان الخلق وعلىَّ دوام الرزق . ويحك هل تدعو لدارك إلاّ من تريد أن تطعمه وهل تنسب لنفسك إلاّ من تحب أن تكرمه؟ .

– أيها العبد : أندخلك دارى ونمنعك إبرارى ، أنبرزك لكونى ، ونمنعك وجود عونى ، أنخرجك إلى وجودى ونمنعك جودى ، أأطالبك بحقى وأمنعك وجود رزقى ، أقتضى منك خدمتى ولا أقضى لك بقسمتى ، ويحك عندى لك هبات شتى وفيك أظهرت رحمتى وما قنعت لك بالدنيا ، وما ادخرت لك جنتى وما اكتفيت لك بذلك حتى أتحفتك برؤيتى فإذا كانت هكذا فعالى فكيف تشك فى أفضالى ، ولقد أظهرت الطريق لأهل التحقيق وبينت معالم الهدى لذوى التوفيق ، فبحق سلم إلىَّ الموقنون ، وببيان توكل علىَّ المؤمنون . علموا أنى لهم خير من أنفسهم لأنفسهم وإن تدبيرى لهم أجدى عليهم من تدبيرهم لها ، فأذعنوا لربوبيتى مستسلمين وطرحوا أنفسهم بين يدى مفوضين فعوضتهم عوض ذلك راحة فى نفوسهم ونوراً فى عقولهم ومعرفة فى قلوبهم وتحققاً بقربى فى أسرارهم .

– أيها العبد : الوقت الذى أنت تستقبله لم أطالبك فيه بالخدمة فكيف تطالبنى فيه بالقسمة؟ فإذا كفلتك تكلفت لك ، وإذا استخدمتك أطعمتك واعلم أنى لا أنساك وإن نسيتنى وإنى ذكرتك قبل أن ذكرتنى ، وإن رزقى عليك دائم وإن عصيتنى ، فإذا كنت كذلك فى إعراضك عنى فكيف ترى أن أكون لك فى إقبالك علىَّ .

– أيها العبد : أنا الخالق بقدرتى وأنا الباسط لك منتى فكما أنه لا خالق غيرى كذلك لا رازق غيرى ، فثق أيها العبد بى فأنا رب العباد ، واخرج عن مرادك معى أبلغك عين المراد واذكر سوابق لطفى ولا تنس حق الوداد [1].

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ صـ ٤٥٨-٤٦٦ ، ط ١٩٧٣ صـ٣٢٣-٣٢٨

المبحث الرابع

فى موقف المتكلمين من الإرادة والفعل

- موقف المعتزلة من الإرادة والفعل
- موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل
- موقف السلف من الإرادة والفعل

موقف المعتزلة من الإرادة والفعل

يتحدد موقف المعتزلة من الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالأفعال والتدبير الإلهى من خلال موقفهم من مسألتى القضاء والقدر والعدل الإلهى . وقولهم : إن القضاء هو فعل العبد والقدر هو خاصية الأشياء ، وأن العبد يقوم بالفعل بإرادته وقدرته الخاصة به ، وأن القضاء والقدر دال على عدل الله وحكمته كما أنه دال على الوحدانية وتمام القدرة الإلهية ، وأن تنزيه الله عن الظلم والشر يستلزم انتساب الأفعال للإنسان سواء خير أو شر ، وهذا القول هو الذى دفع السلف والمتصوفة معاً إلى نسبة الأفعال إلى الله وليس للإنسان . ودعوا إلى إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى مع الله بوصفه الفاعل والمدبر الحقيقى لجميع الأفعال .

وفى حين ربط الصوفية والسلف أفعال البشر بإرادة الله وقدرته ، فإن المعتزله قد ربطوا بين أفعال العباد ومدى قدرتهم واستطاعتهم ومدى مسئوليتهم عن أفعالهم ، ولذا قالوا : إن للعبد فعل خاص به يحدثه حسب إرادته . وفى ذلك يقول واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ت ١٣١هـ : إن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو يجازى العبد على جميع أفعاله ، كذلك فمن المستحيل أن يخاطب العبد بافعل وهو لا يمكنه أن يفعل ولا يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره ، أى أنكر قدرة العبد على الفعل فقد أنكر الضرورة ، لأن العدل والتوحيد والحكمة الإلهية تقتضى أن يكون الإنسان قادرا وخالقا لأفعاله خيرها وشرها وعليها يستحق الثواب والعقاب .

واتفق المعتزلة على أن تنزيه الله وتوحيده يستلزم أن يتنزه الإله عن أفعال الشر والظلم لأنه تعالى لا يفعل إلاّ الصلاح والخير لأنه تعالى عادل حكيم وقادر ومريد

وهو واحد فى ذاته وصفاته وواحد فى أفعاله لأنه لا قسمة له ولا صفة له ومحال وجود قديمين أو مقدور بين قادرين . وقد ترتب على ذلك قولهم : إن الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية بقدرته وحدها على سبيل الاستقلال والله تعالى ليس خالقاً لأفعال العباد ، ومن ثم فالعبد يثاب ويعاقب على هذه الأفعال ، ولو كان الله تعالى هو الذى يخلق أفعال الإنسان فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصى إلى المعصية ثم يعاقب هذا ويترك ذاك ، ويثيب ذاك ، فهذا ليس من العدل فى شىء .

واستدل المعتزلة بأدلة العقل لإثبات رأيهم وقولهم بأن مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عدل أو عادل ، ومريد الظلم ظالم ، فلو كانت إرادة الله متعلقة بكل ما فى العالم من خير وشر وظلم كانت هذه مرادة لله تعالى فيكون المريد موصوفاً بإرادته وهذا محال فى حق الله تعالى .

ولقد اعتمد المعتزلة على دليل القصد لإثبات استقلال القدرة الإنسانية الفاعلة ، واعتبروا أن وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الإنسان ودواعيه ، فذلك وحده دليل حرية الإنسان وقدرته على الفعل ، لأن الإنسان إذا قصد لفعل ما بكيفية معينة أو بقصد الامتناع عنه وقع مقصوده بنفس الكيفية وبشكل متكرر ومستمر وهذا دليل المعتزلة على حرية الإنسان واستقلال إرادته فى إيجاد أفعاله [1].

وتساءل المعتزلة حول مسئولية العباد عن أفعالهم ، وما يترتب عليها من آثار متولدة ، يجب أن يثابوا عليها أو يعاقبوا ، وبالتالى فإن هذه الأفعال المتولدة وتأثيرها هل هى من فعل الفاعل لها وهو الإنسان أم هى من خلق الله تعالى ؟ وكانت إجابتهم الواضحة هى أن الأفعال المتولدة كالألم والشبع والقطع واللذة والشهوة والبرودة والدفء والشجاعة والجبن ، فإن هذه المتولدات كلها من فعل الإسان لأنه هو الذى أحدثها حين فعل أفعالها ، فهى متولدة من فعله ومخلوقة له أيضاً .

وفى هذا الشأن ذهب بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦هـ) إلى أن : كل ما تولد عنه فعلنا هو مخلوق لنا ومحاسبون عليه ، فإذا فتحت أنا عين إنسان فأبصر الشىء فإن

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة صـ ٣٧٩ ، وفى المحيط بالتكليف صـ٣٤٠

إبصاره للشيء هو فعلى أنا لأنه متولد عن فعلى أنا . أما إبراهيم بن سيار النظام فيقـول : إن الإنسان لا يفعل إلاّ الحركة فما ليس بحركة فليس من صنعه ولا يفعل الإنسان الحركة إلاّ فى نفسه فأما غيره فلا .

وعلى ذلك فالإنسان حر تماما فى جميع أفعاله خيرها وشرها وأنه مستحق للعقاب أو الثواب على هذه الأفعال ، فالعاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك حركاته الإرادية وما يقدر عليه وما لا يقدر عليه ، وأنه يصادف مقدوره وأفعاله بحسب مقصوده ودوافعه ، وأنه إذا صادف شيئا واقعاً على حسب المقصود والداعية (الدافع) يستغرب فى وقوعه به ، ثم لا يقع به إلاّ الحدوث فليكن العبد محدثاً لفعله ، ولو كان فعله غير واقع منه لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجية على مقدوراته . ولو أن الله تعالى منزه أن يضاف إليه ظلم أو شر أو معصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً . فلو كانت أفعال العباد بخلق الله وإيجاده لكان خالقاً للشرك والظلم وغيرها وذلك باطل لأن الله تعالى حكيم وعادل فهو لا يخلق الشر ولا القبح .

وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال (أى استقلال إرادته) للزم أمور منها بطلان التكليف والأوامر والنواهى ، إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته واختياره ، كذلك يلزم بطلان المدح والذم علـى الأفعـال إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل الشخص ولا واقع بقدرته واختياره . كذلك بطلان الثواب والعقاب لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان يخلق المثيب ولا يعاقبه على ما كان يخلق المعاقب . كذلك بطلان فوائد إرسال الرسل وإنزال الكتب فلو كان الإنسان مجبراً فلماذا أرسل الأنبياء والرسل ؟ .

وإلى جانب أدلة العقل يؤكد المعتزلة على أن ظاهر الآيات القرآنية دال على حرية الإنسان واختياره كما فى قوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة:٧-٨) ، وكـمـا فـى قـولـه تعـالـى :

﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (التوبة:١٠٥) ، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ﴾ (الجاثية:١٥) . كما استدلوا على رأيهم بالعديد من آيات الكتاب الدالة على عدل الله وحكمته وأنه تعالى لا يفعل الظلم ولا الشر . كقوله تعالى : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (النحل:١١٨) ، وقوله تعالى : ﴿ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ ﴾ (الروم:٩) ، وقوله تعالى : ﴿ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ﴾ (غافر:١٧) . فالمجازى هو الله على أفعال العباد ولن يظلمهم شيئاً مما اكتسبوا أى ما فعلوه ، وبالتالى فالجزاء يتوقف على العمل الذى يفعله الإنسان بإرادته واختياره ، وأن الله تعالى سيعطى وسيكافئ كل إنسان جزاء عمله ولن يظلمه شيئاً فيما اكتسبه ، فالجزاء يتوقف على العمل الذى يعمله الإنسان باختياره .

ولأن القول بحرية العبد واختياره ينفى الظلم عن الله ، فالله سبحانه لا يجبر الإنسان على الشر ثم يحاسبه عليه فيظلمه ويجزيه ، فالعاقل الحر هو الذى يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره كما يميز بين حركاته الإرادية ، فإذا صادف الشىء واقعاً على حسب المقصود ودواعيه لم يسترب فى وقوعه به ثم لا يقع به إلاّ الحدوث فليكن العبد محدثاً لفعله ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجية على مقدوراته ، فلون الإنسان وطوله وقصره وسائر صفاته ليست من فعل الإنسان بل وجدها دون تدخل منه .

ولقد جعل المعتزلة حرية الإرادة الإنسانية واستقلالها عن التدبير الإلهى محوراً لأصولهم الخمسة وقالوا : إن الجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة ، وأن إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله وحكمته وشمول قدرته وإرادته ، إذ لا يمكن أن يتسق الجبر مع التكليف الإلهى للإنسان ثم حسابه على ما لم يفعل [1].

وهكذا رد المعتزلة على منكرى الإرادة والفعل بنفس حجتهم القائمة على إثبات الصفات الإلهية ، فاعتمد المعتزلة على إثبات صفة العدل وقالوا : إذا كان العبد

---

(١) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين ، جـ١ صـ٣٢٣

غير خالق لفعله وليس له إرادة على جميع أفعاله وفى نفس الوقت هو محاسب على جميع أفعاله بل ومثاقيل الذر منها فإن ذلك ظلم والله يقول : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (الأنعام:١٦٤)، ومعلوم بالضرورة أن الله تعالى عادل ولا يظلم لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (الكهف:٤٩) . إذن فهو سبحانه لا يقوم بأفعال العباد لأنه سيحاسبهم عليها . ومن العدل والحكمة ألا يحاسبهم إلا على شيء هم له فاعلون وعليه قادرون لا على شيء لم يفعلوه ولم يقدروا عليه .

كما اعتمد المعتزلة على دليل البداهة العقلية فى إثبات صفة العدل كصفة ذاتية لله تعالى انطلاقاً من أن عقاب العبد على فعل ليس له فيه قدرة ولا إرادة أو اختيار فهو ظلم ، إذ لا معنى لأمر العبد بفعل أو أمر هو مضطر إلى مخالفته أونهيه عن أمر مضطر إلى فعله . وعلى ذلك فلا بد أن يكون للإنسان قدرة على الفعل وهذه القدرة هى سبب مسئوليته ومحاسبته ، إذ لولا هذه الحرية والإرادة لسقط التكليف واستحال الثواب والعقاب . فالثواب والعقاب دليل على أن الأفعال يأتى بها الإنسان المحاسب ولو كانت الأفعال من خلق الله لبطلت قاعدة التكليف والجزاء .

كما ذهب المعتزلة إلى أن العدالة تقتضى أن يكون الإنسان هو خالق أفعال نفسه لأن خلق الإنسان لأفعاله سواء خيرا أم شرا فيه تنزيه لله تعالى وأفعاله عن الشر والظلم والعجز ، وأن العدل يعنى أن الله لا يريد الشر ولا الكفر لعباده وأن الناس مسئولون عن أفعالهم ومحاسبون عليها لأن لهم قدرة على هذه الأفعال ولهم حرية فى اختيار أفعالهم . وعندما أقر المعتزلة أن الله تعالى هو الذى أقدر الإنسان على الفعل فإن هذا القول اتخذه الصوفية والسلف حجة لهم مما دفع الصوفية والسلف إلى القول بإسقاط التدبير والإرادة مع الله لأنه الفاعل والمدبر على الحقيقة . ولا شك أن هذا الموقف أو القول المعتزلى لا يفيد إسقاط التدبير بل يفيد أن الإرادة الإنسانية مستقلة عن الإرادة الإلهية ، وأن الإنسان حر ومريد لأفعاله ، وأن ذلك لا يتعارض مع القدرة والإرادة الإلهية .

ولقد أثبت المعتزلة القدرة والإرادة لله سبحانه أولاً كما أثبتوها للإنسان ثانياً ، وقالوا : إن الله تعالى قدرة لا شك في هذا ولكن للإنسان أيضاً قدرته المحدودة بحدود إرادته واستطاعته ، وهذه القدرة والإرادة هى التى تعينه على الاختيار والفعل ، وعلى ذلك فالإنسان هو خالق أفعال نفسه بما بيها من خير أوشر . واتفق المعتزلة على أن هذه القدرة والإرادة الإنسانية لازمة وسابقة على الفعل وهى استطاعته التى لا يحتاج معها استطاعة أو قوة أخرى ، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل فأفعاله كلها مخلوقة من جهته .

● **أدلة المعتزلة على حرية العبد واستقلال إرادته**

١- دليل التمييز بين الإرادة والاستطاعة :

قال به ثمامة بن أشرس ت ٢١٣هـ حين ذكر أن الاستطاعة هى سلامة الجوارح وصحتها وتخليها عن الآفات رهى قبل الفعل ، أما الإرادة فهى المعرفة المتولدة عن النظر وهى فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، وعلى ذلك ففعل الإنسان هو إرادته ، وما فعل الإنسان إلاّ الإرادة .وما عداها فهو حدث لا محدث له . وبعد ثمامة جاء أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥هـ واعتمد فى التمييز بين الإرادة والاستطاعة على أدلة العقل والنقل مقرراً أن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢) فيه تمييز واضح بين القدرة والاستطاعة إذ الاستطاعة عرض من الأعراض غير السلامة والصحة .

أما الإرادة الإلهية فهى ليست الأشياء المتكونة ، لأن كون الشيء غير ذات الشيء المكون ، وهذه الإرادة توجد لا فى مكان ، كذلك فإن إرادته للإيمان غير الإيمان وغير الأمر به وهى مخلوقة لأن الله تعالى لم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . والدليل على ذلك عنده أن الله تعالى قادر بقدرة هى قدرته أى قدرة ذاته ، وأن من يفعل فعلاً ما قادر على فعل ضده ، ومن يعطى يستطيع أن يمنع ، ومن يغنى يستطيع أن يفقر ومن يشبع يستطيع أن يفعل ضد ذلك . وبالجملة فإن من يعدل يستطيع

ألا يعدل أى يظلم . وعند هذه العبارة توقف أبو الهذيل مع نفسه وشعر بأنه ينسب الظلم والغدر لإرادة الله فقال صراحة : غير أن الله لا يفعل ذلك أى الظلم لأن فعل الظلم دليل على العجز والنقص وليس كذلك الله .

٢- دليل الصلاح والأصلح :

قال به أبو على الجبائى المتوفى عام ٢٠٣هـ عندما حاول إثبات الصلاح والأصلح لله تعالى بقوله : إنه ما دام فى الأشياء حسن ذاتى وقبح ذاتى فمستحيل أن يأمر الله سبحانه وتعالى بفعل ما هو قبيح لذاته وينهى عن فعل ما هو حسن لذاته ، وأن الله لا يترك الأمر الحسن لذاته وهذا ما يسمى بفعل الصلاح ، وعلى ذلك فإن الله تعالى لا يصدر عنه إلاّ ما فيه الصلاح والخير ، فالصلاح واجب له ولا شيء يفعله جلت قدرته إلاّ وهو صالح ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

وحاول أبو على الجبائى إثبات أن الطاعة دليل هذا الصلاح فقال : إن الله مطيع لعبده إذا فعل ما أراد العبد . وهذه العبارة من العبارات التى أثارت السلف والمتصوفة واعتبروها دليلاً على إساءة المعتزلة الأدب مع الله ، فاندفعوا لإثبات المزيد من الأدب والاحترام والتوكل على الله ، فأسقطوا إرادتهم بالكلية مع الله وقالوا : لا قدرة ولا تدبير ولا إرادة للعبد مع إرادة الله ، فالله تعالى يستجيب لدعاء العبد إذا دعاه وكانت دعوته صادقة وتوكله عليه مخلصاً ولكنه لا يطيع أمره .

كما حاول أبو الحسين عبد الرحيم الخياط ت٢٩٠هـ فى كتاب الانتصار إثبات أن الصلاح والأصلح دليل العدل الإلهى وحرية الإرادة الإنسانية ، لأن العدل قائم على أساس الإيمان بأن الإنسان خالق أفعال نفسه وأن ذلك من العدل الإلهى الذى يتجلى فى إعطاء الله تعالى القدرة للإنسان على الفعل ، والقبض والبسط وأنه تعالى لا يأمر إلاّ بما أراد ولم ينه إلاّ عما كره . وأن قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة:٢٨٦) دليل القدرة والطاعة (بمعنى الطاقة أو الاستطاعة) والحرية والفاعلية الإنسانية الظاهرة فى التكليف ، و لأن الوسع بمعنى القدرة والإرادة التى للنفس .

وأكد المعتزلة أن العدالة الإلهية ظاهرة فى أن الله تعالى لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به أو نهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه تعالى ولى كل حسنة أمر بها وبرئ من كل سيئة نهى عنها ، وأنه تعالى لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد لهم ما لا يقدرون عليه وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلاّ بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم يغنيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراراً عن معصيته ولكنه لا يفعل إذا كان ذلك لرفع المحنة وإزالة البلوى ، وذلك لأن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، ومن العدل والمصلحة أن يكون العبد قادرا ومريدا لأفعاله خيرها وشرها وأنه يستحق الثواب والعقاب عليها ، وأن الله تعالى منزه أن يضاف إليه شرًّا أو ظلماً لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً فالله لا يفعل إلاّ الصلاح والخير لعباده فهو العادل وليس بظلاّم للعبيد ، ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ (فصلت:٤٦) .

٣- دليل الحركة :

ذهب معمر بن عباد السلمى المتوفى عام ٢٢٠هـ وهو من أوائل المعتزله إلى التمييز بين خلق الأجسام وأعراضها أى أفعالها وأحوالها وما يصدر عن هذه الأحوال ، واعتبر الأعراض كالحركات من اختراعات الأجسام وفى ذلك جاء قوله : إن الإنسان خالق أفعال نفسه والله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام وعلى هذا يكون القديم هو القادر وحده على خلق الجواهر ، أما الأعراض ومنها الأفعال والصفات فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها . وإن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن البارئ سبحانه قد يريد ويكره وذلك قائم به ، أى صفة ذاتية له من صفاته وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته .

واعتبر المعتزلة الحركة وكل ما يصدر عن الإنسان ضمن الأفعال المتولدة المسئول عنها الإنسان لأنها صادرة عن أصل إرادته وتدبيره ، ولذلك حرصوا على بيان

العلاقة بين الفعل المتولد بالفاعل واعتبروه فعل فى الظاهر ولا يستقل عن الفعل الأصلى المخلوق ، لأنه أثر له ومرتبط به . وهذا الموقف عبر عنه بشر بن المعتمر المتوفى عام ٢٢٦هـ عند بحثه عن دور الإرادة وما يتولد عنها من أفعال ، واعتبار الإرادة نوع من اللطف الإلهى بالعباد ، وتمييزه الواضح بين صفة الذات وصفة الفعل حين قال : إن إرادة الله تعالى فعل من أفعاله وهى على وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فأما صفة الصفات أو الذات فهى أن الله تعالى لم يزل مريداً لجميع أفعاله ولجميع الطاعات من عباده ، فإنه حكيم ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً لا يريده . وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه فى حال إحداثه فهى خلقه له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه وإن أراد بها فعل عباده فهى الأمر به .

ويرى بشر بن المعتمر أن كل ما تولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا ، ودليله على ذلك أنه إذا فتحت أنا عين إنسان فأبصر الشيء فإن إبصاره للشيء هو فعلى أنا لأنه متولد عن فعلى أنا . واتفق المعتزلة على أن الأفعال المتولدة كالحركات الظاهرة كالألم والجوع والشبع والقطع واللذة والشجاعة والجبن وغيرها ، فإن هذه المتولدات كلها من فعل الإنسان لأنه هو الذى أحدثها حين فعل أفعالها الأولى ، وبالتالى فهى متولدة من فعله ومخلوقة له . ولعل ذلك وراء قول النظام المعتزلى ت ٢٣١هـ : أن الإنسان لا يفعل إلاّ الحركة وما ليس بحركة فليس من صنعه ولا يفعل الإنسان الحركة إلاّ فى نفسه فأما غيره فلا .

٤- دليل التكليف :

ويسميه المعتزله بدليل القدرة لأن أفعال العباد مرتبطة بمدى قدرتهم واستطاعتهم وقوة إرادتهم وأن عدالة الله فى الحساب والمجازاة على الأفعال تتحقق بحسب التكليف ومدى قدرة الإنسان على القيام به ، وأن الإنسان فى جميع أفعاله الإرادية أو الاختيارية قائم بتصريف ما أنعم الله عليه من المدارك والقوى التى خلقت

لأجله . فالعبد حر فى أفعاله لأن لـه قـدرة وإرادة مستقلة ومسئولة بها يخلق هـذه الأفعال ، وأن قدرة الله وإرادته لا تؤثر فى قدرة العبد وإرادته ، لأن الإنسان حـر فاعـل مختار وذو إرادة حرة تفعل وتريد وتختار ، وفعل الإنسان نتيجة لهـذه القـدرة التـى خلقها الله تعالى فيهم . وعلى ذلك فهناك قدرتان مختلفتان وإرادتان مختلفتان أحدهما لله والأخرى للإنسان .

وهذا الدليل ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه شرح الأصول الخمسة ، ووضعه فى صورة الإلزام فقال : ويلزم التكليف والحساب أن تكون الأفعال منسوبة للعباد أى لفاعلها ، كما يلزم على القول بخلق الله تعالى لأفعال العباد ارتفاع المدح والذم وكذلك العقاب ، كما يترتب عليه سقوط التكليف والوعد والوعيد ، ويلزم أيضاً أن يكون الله فاعلاً للقبائح ، لأنه إذا كان خالقا لأفعال العباد كلها وفيها القبائح لزم أن يكون فاعلا للقبائح [1].

ولتأكيد ذلك ذهب إبراهيم بن سيار النظّام المتوفى عام ٢٣١هـ إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشر والمعاصى وهى التى تقع من العباد وأنها غير مقدورة له ، ولكن بعض أصحاب النظام ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر عليها ولكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . وذهب النظّام إلى أن الله يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده فى لدنيا ما ليس فيه صلاحهم لأنه القادر على الحقيقة هو من يتخير بين الفعل والترك .

وإذا كنا نوافق النظّام فى ذلك فإنا لا نوافق على قوله بأن الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة وأنه تعالى إذا وصف بها شرعاً فى أفعاله فالمراد بذلك أنه آمر وناه عنها ، فالنظام هنا يقيد إرادة الله ويطلق إرادة العبد . ودليل ذلك أنه يذهب إلى أن القدر خيره وشره من العبد وأن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وأنه

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة صـ٣٣٢-٣٣٥ ، على عبد الفتاح المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية صـ٢٤٦

تعالى لا يقدر أن يخلق أكثر مما خلق ، وأن ما خرج عن محل القدرة هو محض فضل من الله ، فالله لا يفعل الظلم والحوادث ولا يفعل الشر لأن الله العادل لا يوصف بالظلم الذى هو نقيض العدل .

ولعل هذه الآراء وغيرها كانت وراء تعدد آراء الفرق والمذاهب كما كانت وراء انقسام أصحاب النظّام بين من يوافقونه الرأى ومن يعارضونه . فمن الموافقين له : أبو عمرو الجاحظ وابن الولهان والشمام وغيرهم ، فيرى ابن الولهان أن فعل المعصية ليس من العبد بل من الشيطان يدخله فى العبد فيغلبه على جوارحه ويتصرف بها . ويقول الشمام أحد أتباع النظّام : إن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة تكون مقدورة له وللإنسان فإن فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الإنسان كانت كسباً له . وذهب بعضهم إلى أن الله قادر على كافة الأفعال خيرها وشرها ولكنه لا يفعل الشرور والمعاصى لأنها قبيحة .

وهكذا عبرت آراء المعتزلة عن موقفهم النقدى من الصوفية الذين قالوا بإرادة واحدة وأسقطوا التدبير الإنسانى وقدرة الإنسان وحريته فى اختيار أفعاله ، وكان نجاح المعتزلة فى موقفهم سبباً فى تراجع كثير من الصوفية عن موقفهم فى إسقاط التدبير لأن إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى يصف الإنسان بالسلبية والضعف والتواكل ، وراح هؤلاء يثبتون عدم التعارض فى القول بإرادتين إحداهما إنسانياً والأخرى إلهية ، وأن كلاهما فاعلة وحرة وقادرة . وهذا الرأى كان يميل إليه كبار الأشاعرة والماتريدية الذين قالوا بقدرة الإنسان على الكسب وتدبير أمور حياته اليومية وهو الرأى الذى لم يوافق عليه كثير من الصوفية الذين قالوا بالأحوال والمقامات ، والاتحاد والفناء حيث لا يحتاج الإنسان فى هذه الأحوال إلى فكر أو عقل أو تدبير مع إرادة الله سبحانه وتعالى .

* * *

موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل

من الثابت أن الأشعرى : أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هـ كان معاصراً لكبار الصوفية كالجنيد والحلاج ، وأنه استنكر مقالتهم فى الحلول والفناء والاتحاد ، كما استنكر ما قدموه من آراء فى التمييز بين توحيد الشهود وتوحيد الخواص أو بين توحيد الاعتقاد وتوحيد العوام ، وفى نفس الوقت لم يستنكر مقالتهم فى إسقاط التدبير ونفيهم لقدرة العباد على الفعل ، وجعل جلّ همه الرد على مقالات المعتزله فى حرية الإنسان وقدرته على التدبير والفعل . ولعل هذا الموقف هو الذى دفع الدكتور إبراهيم بيومى مدكور إلى تفسير الموقف الأشعرى بأنه ليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلى ، لأن لغة القلوب شىء ولغة العقول شىء آخر . ورغم قول الأشعرى بنظرية الكسب بوصفها القول الوسط بين الجبر والاختيار فإن بعض الأشاعرة يقولون بنفى الحرية الإنسانية فى مقابل القدرة والإرادة الإلهية .

فالأشاعرة يثبتون القدرة والإرادة لله سبحانه وينفونها للعبد تماماً كما فعل الجبرية والصوفية فى قولهم بإسقاط الإرادة والتدبيرالإنسانى مع الله ، وقد اعتمد الأشاعرة فى ذلك على إثبات الإرادة وقدمها لله سبحانه وقالوا : إذا لم يكن الله تعالى متصفاً بالإرادة لا تصف بأضدادها من السهو والكراهة والآفة ، ومع ذلك فإن متأخرى الأشاعرة ينتقدون هذا الاستدلال بقولهم : إن الضدين قد يرتفعان معا . ومع ذلك فقد تمسك الأشاعرة برأيهم فى قدم الإرادة وبحدوث المرادات فى نفس الوقت ، وهما أمران يصعب الجمع بينهما كما ذكر ابن رشد فى مناهج الأدلة [(1)].

وفى مسألة قدم الإرادة وحدوثها كان للأشعرية رأيهم المعارض للمعتزلة من جهة والصوفية والجبرية من جهة ثانية ، فإذا ما احتج أصحاب الرأى من الفلاسفة

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة صـ٢٠٧، وفى اللمع للأشعرى صـ٣٧-٤٠ ، وحسن محمود الشافعى : لمحات من الفكر الكلامى ، دار الثقافة العربية ١٩٩٣ صـ٦٧

على الأشعرية بالقول : لو صح تفسيركم للإرادة لكان البارى تعالى قاصداً لمعقولاته ومراداته طالبا لها ، وهذا يتضمن أنه متكفل بفعلها مستفيد به شرف . فكان رد الآمدى عليهم : بأن ذلك إنما يلزم القائلين بالغرض الموجبين للصلاح والأصلح على الله . أما نحن فنقول أى الآمدى ومن تبعه من الأشاعرة : إنه تعالى يتقدس ويتعالى عن الأغراض التى إن وجدت فهى عائدة إلى المفعول المرجح لا إلى الفاعل المرجح .

كما حاول الأشاعرة الرد على المعتزلة خاصة قولهم بأن الإرادة لو كانت صفة نفسية لما تعلقت ببعض المرادات دون البعض ، استناداً لقولهم بأن الإنسان مريد لأفعال نفسة ، وأن الله لا يريد الشر ولا الظلم ولا المعاصى . ويرد عليهم الآمدى بقوله : ونحن نقول لكم إن القدرة صفة نفسية قديمة عندكم ، ومع ذلك فقد زعمتم أنها لا تتعلق بأفعال العباد فهذا السهم إنما يصيبكم أنتم ، أما نحن أى الأشاعرة فنقول بأن كل كائن ومحدث فهو بإرادة الله تعالى وقدرته ولو حدث شىء بدون إرادته لكان سبحانه أنقص ممن تعلقت به إراداته من المختارين .

أما القول بأن مريد الشر شرير ، ومريد الظلم ظالم فسبيل الرد عليه : أن إرادة الله تعالى إنما تتعلق بالأشياء من حيث وجودها بدلاً من عدمها ، وهى لا توصف من هذه الناحية بالشرية ، بل إن الشر نفسه ليس وصفاً ذاتياً للأشياء ولا هو أمر وجودى بل هو معنى نسبى وأمر إضافى ، ورغم مقارنة أو اقتران الإرادة بالقدرة فقد حاول الآمدى التمييز بينهما زاعماً أن الإرادة عبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان ، أما القدرة فعبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود دون العدم .

ولا شك أن هذا التمييز يأتى ضمن محاولات الأشعرية الرد على المعتزلة فى نسبتهم الأفعال للعباد ، ومن ذلك قولهم بقدرة العبد وإرادته فى اختيار أفعاله وتنفيذها وأن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد . فأتى الأشاعرة بالعديد من الأدلة لإثبات خلق الله لأفعال العباد ، ومن ذلك قولهم فى دليل الخلق : لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء

الملزوم . كذلك لو كان العبد موجداً لفعل نفسه ومحدثاً له لكان عالماً به واللازم ممتنع ، فالملزوم ممتنع . وهذا رأى صريح فى ظاهره تأييد لموقف الصوفية الذين أسقطوا الإرادة والحرية الإنسانية ونسبوا جميع الأفعال لله سبحانه .

وقد استخدم الرازى : فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ صورة دليل التمانع ليثبت نسبة خلق الأفعال للعباد فقال: إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه، فإما أن لا يقعا معاً وهو محال ؛ لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعا معاً لوقعا معاً وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل . وقد استخدم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى فى كتابه العقيدة النظامية دليل الخلق ليثبت أن التكليف لا يكون له معنى إلاّ إذا كانت أفعال الإنسان واقعة باختياره وقدرته، وأنه من شك فى ذلك فهو مصاب فى عقله أومستمر فى تقليده مصمم على جهله [(١)].

كما اعتمد الأشاعرة على دليل الاستطاعة لإثبات أن الاستطاعة قدرة مقارنة للفعل وليست سابقة عليه ، وأن الاستطاعة عندهم عرض والعرض لا يبقى وقتين ، فلو كانت قبل الفعل لوقع الفعل بقدرة معدومة . وقال الأشاعرة إن الإنسان ليس مستطيعاً بنفسه بل بمعين هو غيره ، فنره متحركاً أحياناً وغير متحرك أحياناً . وأن استطاعة الأسباب متقدمة على الفعل وهى سلامة الأبدان والصحة والمال ولا يقع التكليف إلاّ بها ، وأنه لا تكليف للمقعد أى العاجز ولا للمزمن أى المريض ، فليس لهؤلاء تكليف على الجهاد .

ويميز الأشاعرة بين هذه الاستطاعة التى يتم بها التكليف و لجهاد وبين استطاعة الأفعال ، فاستطاعة التكليف لا يتم بها الفعل أما استطاعة الأفعال فلا يتم الفعل إلاّ بها ، وهى التى توجد مع الفعل وهى مقارنة له ولا تسبقه ولا تصلح إلاّ لفعل واحد فهى لا تصلح للضدين معاً ، ولم يكتف الأشاعرة بدليل القدرة على الخلق

---

(١) أبو المعالى الجوينى: العقيدة النظامية ، تحقيق زاهد الكوثرى ، القاهرة ١٩٤٨ ص٣٠-٣٣

والإبداع لإثبات الفاعلية الإلهية المطلقة ، بل اعتمدوا على دليل الكمال الإلهى ، وبدليل الكمال الإلهى أثبت الأشاعرة أن الكمال الإلهى يتحقق فى القدرة الإلهية المطلقة وأن نسبة الأفعال للعباد يؤدى إلى انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة . وفى ذلك قالوا : إننا لوقلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر فقد شركنا بين الله تعالى وبيننا فى الخلق ، وأن خلقه لا يتم بخلقنا وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان ، طاعة أو معصية فصح أن جميع الذوات مشتركة فى الخلق بين العبد والرب ، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلاّ بمخلوق الآخر ، وهذا شرك ظاهر .

واحتج الأشاعرة على قول المعتزلة بأن الواحد منا يكون ملوماً على فعله ومعذباً به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب . فأجاب الأشاعرة بأن المدح والذم والثواب والعقاب لا يقع على فعل الفاعل حتى يوجب ذلك كونه خلقاً له واختراعاً ، بل هو يحصل أو يقع بحكم الله تعالى أى قضاءً وقدراً . ويرد المعتزلة عليهم بأن من فعل الطاعة كان طائعاً ، ومن فعل المعصية كان عاصياً ، ولم يقبل الأشاعرة بهذا الاحتجاج وردوا على المعتزلة بحجة تلازم الصفة والموصوف ، لأن هذه الحجة تثبت صفة الخلق والإبداع أو الاختراع لله وحده ، وليس كما يقول المعتزلة أن الإنسان خالق أفعال نفسه وأنه حر ومختار ومستقل فى إرادته وتفكيره .

وهنا يرد عليهم الأشاعرة بالنفى لأن كون الله تعالى خالقاً وفاعلاً لا يوجب أن يتصف سبحانه بالطاعة والمعصية ، لأن الطاعة صفة الطائع والمعصية صفة العاصى ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعاً أو عاصياً . فالخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلاّ هو ، وإن جميع الحوادث أتت بقدرته وإرادته ، ولا فرق بين ما تعلق منها بقدرة العبد وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ولا يخرج من مضمون هذا القصد أن كل مقدور لقادر والله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه [1].

---

(١) أبو الحسن الأشعرى : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم حمودة غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ١٩٩٣ ص٥٥-٥٨ ، وفخر الدين الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، تقديم طه عبد الرءوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، صـ١٤١

وكانت محاولة الأشاعرة التقريب بين موقف الصوفية والسلف من جهة ، وموقف المعتزلة من جهة ثانية وراء قولهم بنظرية الكسب ، وقد اعتمد الأشاعرة على دليل الإمكان فى إثبات أن للإنسان كسباً وفى نفس الوقت استنكروا قول المعتزلة بأن الله لا يوصف بالقدرة على مقدورات العباد ، لأن أفعال الإنسان مقدرة جميعاً لله تعالى فلا مقدور إلاّ والله سبحانه قادر عليه ، كما أنه لا معلوم إلاّ والله يعلمه . ويظهر دليل الإمكان عند الأشاعرة فى قولهم : إن أفعال العباد من الممكنات الجائزة وقدرة الله تعم سائر الممكنات ، وعليه فإن مقدورات الإنسان وأفعاله مقدورة لله تعالى ، لأن الله قادر على كل أفعال العباد سواء الاضطرارية أو الاختيارية قبل أن يقدرهم عليها ، فلا تخرج أفعالهم عن قدرته تعالى فى حال قدرة العبد عليها .

ومن هنا جاءت محاولة الأشاعرة إثبات الكسب للإنسان ، وإثبات القدرة على الخلق والإيجاد والاختراع لله تعالى ، كما حاولوا إثبات أن الإنسان ليس لديه هذه القدرة على إيجاد الجواهر والأعراض ، لأن القدرة لو تعلقت بإيجاد الأفعال لتعلقت بإيجاد كل ما يمكن أن يوجد . وهذا الموقف يعبر عنه الآمدى بقوله : إن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب ، وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع ، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيهما أصلاً ، فالإنسان لديه قدرة واستطاعة بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية كالقيام والجلوس والطعام والشراب وغيرها وهذه القدرة مقارنة أى مصاحبة ومتواجدة مع الفعل وليست سابقة عليه ، وهذه القدرة ليس لها أصلاً أثر فى إيجاد الفعل وإحداثه ؛ لأن الفعل واقع بقدرة الله تعالى وحدها حال مقارنتها للفعل أو لقدرة العبد الحادثة .

ومعروف أن رأى الآمدى هنا هو تأكيد لرأى أستاذه الأشعرى الذى ذكره فى مقالات الإسلاميين حين قال : والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشىء بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع بقدرته ، وكذلك قوله : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، وأنه لا خالق إلاّ الله ، وإن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله عزّ وجل وأن العباد لا يقدرون على أن يخلقوا منها شيئاً .

وفى هذا الإطار استنكر الأشاعرة اعتماد المعتزلة على دليل القصد لإثبات استقلال القدرة الإنسانية فى إيجاد الأفعال وقولهم إن وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الإنسان ودواعيه كدليل على حرية الإنسان واختياره وقدرته على الفعل ، ومعنى ذلك عند المعتزلة أن الإنسان إذا قصد لفعل ما بكيفية معينة أو بقصد الامتناع عنه وقع مقصوده بنفس الكيفية وبشكل متكرر ومستمر ، وهذا دليل عند المعتزلة على حرية الإنسان واستقلال إرادته ، وهذا الدليل هو الذى انتقده الأشاعرة على اعتبار أن القصد وحده لا يكفى للتدليل على حرية الإرادة والاختيار ، وكذلك كيفية حدوث الفعل ، فالإرادة إذن عند الأشاعرة مقارنة للقدرة ، وأن القدرة على الإيجاد والفعل والخلق لا تكون إلاّ لله ؛ ولذا فالإرادة الإلهية عندهم اختياراً مطلقاً لا يخضع لغائية أو حكمة أو مرجح من خارج تلك الإرادة نفسها ؛ لأن الإرادة الإلهية متوافقة مع العلم الشامل والحكمة التامة . وقد عبر أبو المعالى الجوينى عن ذلك حين قال : مذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الله بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو سبحانه المريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضررها [1].

ورغم ذلك يأتى الجوينى نفسه فى العقيدة النظامية تحت عنوان : قدرة العبد وتأثيرها فى مقدورها فيقول : إن قدرة العبد مخلوقة لله باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، فقدرة الإنسان هى وحدها المؤثرة فى الفعل . ليس هذا فحسب بل يوافق الجوينى على رأى المعتزلة فى استحالة وقوع مقدور بين قادرين ، وأن هذه القدرة قبل الفعل وأن الله تعالى قد ملك العبد أى أعطى للعبد اختياراً يصرف به القدرة ، فهى صالحة للضدين لأن الإنسان يصرف هذه القدرة وفق اختياره ، وعلى ذلك يوافق الجوينى المعتزلة فى قولهم بأن العبد فاعل مختار ، كما وافقهم فى أن هذه القدرة التى للعبد تكون قبل الفعل وأن الإنسان هو الذى يصرفها وفق اختياره [2].

---

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، صـ٣٤٠، نوران الجزيرى: قراءة فى علم الكلام، صـ ١٤٨

(٢) أبو المعالى الجوينى: العقيدة النظامية ، تحقيق زاهد الكوثرى ، القاهرة ١٩٤٨ ، صـ٣٠-٣٥

لقد فشل الأشاعرة فى محاولتهم التوسط بين مقولة الجبر عند السلف والصوفية من جهة ، ومقولة الحرية والقدرة عند المعتزلة من جهة ثانية ، وسبب ذلك ميلهم الغالب إلى مقولة السلف والصوفية بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى . وقالوا إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقات لله تعالى ، وعلى ذلك فإن الإنسان قادر على الكسب وأن الله تعالى خالق العبد والعبد هو الكاسب ، وأنه لا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه وموجده .

ولقد ظهر عجز الأشاعرة واضحاً عندما صوروا الإنسان فى صورة المجبور وليس القادر المريد وجعل الإنسان مجرد وعاء للحوادث والأعراض يخلق الله فيه ماشاء وكيف شاء ، وعلى ذلك فالعبد ليس مسئولاً مسئولية كاملة عن أفعاله لأن الله تعالى وضعها فيه كما أنه فعلها ، وعندهم إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب .

ونحن نلاحظ أن الأشاعرة فى محاولاتهم نقد الصوفية والجبرية كانوا فى صفهم وجهتهم وليسوا فى مواجهتهم ، بل كانوا فى مواجهة المعتزلة لأنهم قالوا : إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرة العباد تأثير بها ، لأن الله تعالى قد أجرى عادته بأن توجد فى العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون الفعل ، أى فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً له .

ودليلنا على ذلك أن موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل كان محصوراً فى إثبات أن للإنسان قدرة على الكسب وأن المكتسب به والكسب كلاهما من مخلوقات

الله ، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله ، وأنه لا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . وذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن الكسب يعنى أن للعبد إرادة وقدرة حادثة ، وأنه إذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله القدرة للعبد وخلق معها الفعل ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل ، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل . أى أن الأشاعره يقولون بقدرتين وإرادتين وليس كما يقول المتصوفه بقدرة واحدة هى قدرة الله سبحانه .

ومعنى ذلك أن الله قد منح الإنسان قدرة كاسبة وهذه القدرة ليس لها أى تأثير أو تدخل فى خلق الفعل ، وأن هذه القدرة الحادثة تكتسب الفعل بقدرة الله ، كما ذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن الخلق لله والكسب للإنسان لأن الخلق يحيط بالمخلوق من كل وجه بينما الكسب لا يفترض إحاطته أى إحاطة الكاسب بالمكسوب من كل وجه . ومع ذلك فإن هذا القول دفع البعض إلى القول بأن الأشاعرة يقولون بأن الإنسان مجبور باطن ومختار ومريد فى الظاهر .

ولا شك أن تضارب الآراء حتى بين الأشاعرة أنفسهم كان وراء فشلهم فى إثبات الوسطية بين الجبرية والحرية ، أو بين الصوفية والسلف من جهة وبين المعتزلة من جهة ثانية ، كما كان وراء محاولتهم الدائبة الرد على أقوال المعتزلة ، ودليلنا على ذلك أن أبا منصور الماتريدى ت ٣٣٣هـ فى كتابه التوحيد ذهب إلى أن الكسب فى الأفعال ليس فى إضافتها إلى الإنسان فقط ، لأن فى نسبتها إلى الله تعنى المشاركة للإنسان ، وبالتالى فهى خلق وإيجاد من الله وللإنسان كسب واختيار فقط .

ومعنى ذلك أن الله تعالى وحده هو خالق أفعال العباد وخالق لكل شىء ، ولو كان العبد موجداً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، ولأن علمه بتفاصيلها باطل فبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجداً لأفعاله ، وثبت نقيضه أيضا وهو أن الله هو الموجد . من أجل ذلك قلنا إن الأشاعرة أقرب إلى الجبرية والصوفية فى رأيهم وأن الكسب ليس دليلاً على حرية العبد واستقلال إرادته وأن مخالفتهم للمعتزلة واضحة

رغم ميل الماتريدية منهم إلى القول باستقلال التدبير الإنسانى فى قولهم بأن الله خلق للعبد قدرة تصلح لفعل الشىء وضده كالطاعة والمعصية وأن العبد حر مختار فى توجيه هذه القدرة واستخدامها .

وهذا الرأى ومثاله كان وراء ظن الأشاعرة بأنهم نجحوا فى إثبات الوسطية بين الجبر والاختيار وأن هذه الوسطية ظاهرة فى الأفعال الإنسانية وعند التدبير لهذه الأفعال ، فالإنسان فاعل ومتصرف ويأتى الشىء بإرادته هو كما يمتنع عن الأفعال بإرادته ، وهذا التوسط يثبت أن العبد ليس مجبراً تماماً وليس حرًا تماماً لأن هناك أمورا وأسبابا خارجة عن إرادته ولا يستطيع لها دفعاً ولا معرفة ولا تصريفاً وبالتالى فإرادة الإنسان وحدها ليست هى كل شىء وهى لا تستطيع فعل شىء أمام إرادة الله الخالق لجميع الأفعال والحوادث والممكنات .

وإذا كان الجبرية والصوفية الذين أسقطوا الإرادة الإنسانية والتدبير الإنسانى قد احتجوا بقوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات:٩٦) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧) . فقد فسرها الأشاعرة بأن الإنسان لديه القدرة أو جانباً من هذه القدرة بها يمتلك جانباً من الفعل والإرادة ، وأن هناك جانباً آخر فوق قدرته يخضع للأسباب التى من صنع الله وحده ، وهذه القدرة والإرادة خارجة عن إرادة الإنسان أصلاً . وقالوا : إن الله تعالى قد أسند الفعل للعبد وهو الكسب كما أسند الخلق لذاته سبحانه ، وأن الله تعالى هو المهيئ لجميع الأسباب ، ومع أن غالبية الأشاعرة مع هذا الرأى فإن بعضهم يذهب إلى مخالفة الجبر وإسقاط الإرادة والتدبير الذى قال به بعض المتصوفة لما فيه من سلبية وتوكل وإهمال وضعف يصيب كرامة الإنسان وحريته كما يصيب احترامه وإنسانيته .

لقد اعتمد موقف الأشعرى من الإرادة والفعل على دليل الخلق كما اعتمد على التمييز بين قدرة الله وقدرة العبد ، وأن وظيفة القدرة على الحقيقة هى التخليق ، كما أن القدرة عنده مجرد سبب من الأسباب ، وهى صفة وجودية يأتى بها الإحداث والإيجاد .

ويقول إن إثبات القدرة لله تعالى يعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى ، فهى قدرة شاملة ومتفردة بالإيجاد والتأثير وهى تنقسم إلى قدرة قديمة وهى صفة لله ، وقدرة محدثة وهى للعبد ، وإثبات قدرة الله تعالى حدوث العالم وهى قدرة شاملة لجميع المخوقات أى المحدثات ، فالله تعالى قادر على إيجاد كل ممكن ومستقل بإيجاده بقدرة وليس قادراً لذاته كما تقول المعتزلة ودليل ذلك أن القادر فى الشاهد يكون قادراً بقدرة ، لكن ليس فى هذا مماثلة بين قدرته تعالى وقدرة المخلوقين ، وذلك لمغايرة صفاته وذاته تعالى عن صفات المخلوقين وذواتهم .

وهكذا يفسر الأشعرى مدى مسئولية العبد عن أفعاله ويقول بفكرة الكسب والاستطاعة لينفى عن نفسه تهمة القول بالجبر ويبتعد بنفسه عن جبهة السلف والجهمية والصوفية الذين قالوا بسلبية الإنسان الكاملة الذى ليس له قدرة أو إرادة . فالكسب عنده يعنى أن للعبد إرادة وقدرة حادثة ، وأنه إذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة للعبد لأدائه الأفعال إذ يخلق مع هذه القدرة الاستطاعة والكسب ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل وقدرة الله تعالى مهمتها خلق الفعل [١].

ومع ذلك يتراجع الأشعرى عن الموقف الوسط منحاذا إلى رأى السلف والصوفية الذين يسقطون الإرادة الإنسانية والقدرة على التدبير والفعل حين يقول : إن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى ، وأن العبد ليس له قدرة مستقلة على الفعل، ولا يمكن أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله لأن الله وحده الخالق لجميع الممكنات وأفعال الإنسان من هذه الممكنات لأنها كسائر الأعراض ، فقدرة الله واحدة وهى تقع على جميع المقدورات وليس ثمة شىء فى الكون غير صادر عن قدرته وإرادته وعلمه. ولا شك أن هذا دليل واضح على تناقض آراء الأشعرى نفسه خاصة عند قوله بالإراده الواحده .

---

(١) سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٩ ، ص ٨٩-١٠١

ومن الملاحظ أن الأشاعرة نظروا إلى الفعل والإرادة الإنسانية من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء كما نظر المعتزلة ، كما أن نظرية الكسب عندهم قامت على فكرة التلازم بين رغبة العبد فى الفعل وبين قدرة الله فى خلق هذا الفعل ، فإذا أراد الله فعلاً خلقه للإنسان ، ولذا يكون خلق الفعل من الله والكسب من العبد .

كما نلاحظ أن توحيد الأشاعرة بين صفات القدرة والإرادة والمحبة وعدم قدرتهم على تحديد مجال عمل كل صفة من هذه الصفات كان من الأسباب الرئيسية لتضارب آراء الأشاعرة أنفسهم واختلافها ، فالإرادة عندهم صفة حقيقية ثابتة لله تعالى وهى ظاهرة عند تخصيص وقت الحدوث وهى صفة أزلية ثابتة ، وكذلك فإن القدرة صفة وجودية من شأنها تأتى الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً من الترك والترك بدلاً من الفعل . أما الإرادة فهى ما يتأتى به التخصيص والتمييز والعلم هو ما يتأتى به الإحاطة والانكشاف فهذه الصفات الثلاثة : العلم والقدرة والإرادة بها تتأكد خصائص الألوهية وأخصها القدرة على الاختراع والإيجاد والانفراد بهما [1].

كان موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل مثاراً للجدل والحوار بين الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة الذين رفضوا قول الأشاعرة بالكسب وقولهم بشمول القدرة الإلهية والإرادة ، وأن العبد ليس مسئولاً مسئولية كاملة عن أعماله لأن الله تعالى هو الفاعل والمريد على الحقيقة لأنه الخالق لجميع الأشياء بما فيها أفعال الإنسان الإرادية ، وأن الإرادة الإلهية مطلقة وعامة وقائمة على المحبة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . والمحبة منفعلة عن أمره فما أمر به فهو يحبه ، وأن الكسب يستلزم وجود فرد كاسب للأفعال ومقدور بالقدرة الحادثة ، وبالتالى يبطل عنه التكليف والثواب والعقاب .

---

(١) حسن محمود الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى ، صـ ٨٩-٩٠ ، على عبد الفتاح المغربى: الفرق الكلامية والإسلامية ، صـ ٢٩٩-٣٠٠

من أجل ذلك رفض المعتزلة استدلال الأشاعرة العقلى على خلق الله لأفعال العباد وقالوا :

١- أنه لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال .

٢- أن الكمال الإلهى يتحقق فى القدرة الإلهية المطلقة ، وأن نسبة الأفعال يعنى انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة .

٣- لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية ، وإيمان وكفر فقد أشركنا مع الله فى الخلق ، وأن خلقه لا يتم إلاّ بخلقنا .

ويأتى رد الأشعرى على ادعاء نفى القدرة عن الله تعالى بقوله : ولهم فى نفى القدرة : أنه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الأجسام ، لأن قدرة الشاهد ليست كذلك إلاّ لعلة مشتركة هى كونها قدرة لأنها إما أن تماثل قدرة الشاهد أو تخالفها ، فالمعتزلة ترى أن الله تعالى قادر بالقدرة وأنه لو كان كذلك لما كان قادراً على خلق الأجسام ، واللازم باطل وفاقاً ببيان الملازمة من وجهين ، أحدهما : أن عدم صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك لابد له من علة مشتركة ، وما هى إلاّ كونها قدرة ، فلو كان للبارى أيضاً قدرة لكانت كذلك . وثانيهما : أن قدرة البارى على تقدير تحققها إما أن تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم أن لا تصلح لخلق الأجسام لأن حكم الأفعال واحد . وإما أن تكون مخالفة لها ، وليست تلك المخالفة أشد من مخالفة قدرة العباد بعضها لبعض ، ومع ذلك لا يصلح شىء منها لخلق الأجسام ، فكذا التى تخالفها هذا القدر من المخالفة . وبذا أثبت الأشاعرة عدم صلوح قدرة العباد لخلق الأجسام بخصوصياتها كما أثبتوا وجوب إحاطة الفاعل علماً بتفاصيل ما يفعل .

وفى هذا الإطار تأتى محاولة الأشاعرة نقد دليل المعتزلة المسمى برهان الشعور بالحرية وهو : إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد لما أخس أحدنا من نفسه ذلك ، وأيضاً فإن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية .

فيرد الأشاعرة بأن هذا الدليل منتقض طرداً وعكساً من حيث إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعى ولا يضاف إلى القدرة الحادثة كما فى حصول الرى عند الشرب ، وحصول الشبع عند الأكل ، ومنها ما لا يقع على حساب الداعية والقرض وذلك كما فى أفعال النائم والغافل ومع ذلك فهى مضافة إلى القدرة الحادثة . كما احتج الأشاعرة بالدليل الشرعى نفسه الذى يحتج به المعتزلة وهو : أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف فى نفسه باطلاً فيقولون : إن حاصله يرجع إلى المسئولية عن فعل الغير فإنه يكفى فى المسئولية الاكتساب لا الخلق على أن بعض العلماء يجيز التكليف بغير المقدور .

وعندما احتج الأشاعرة بعموم الإرادة الإلهية وشمول القدرة لجميع الممكنات وأن قدرة الله تعالى لا تتعلق إلاّ بالممكنات ، وأن هذه الممكنات كلها مقدورة لله تعالى ولا تتحقق إلاّ بتأثيره وحده ، فقد عارض المعتزلة هذا الرأى بقولهم : إن فى أفعال العباد ما هو شر والله لا يريد الشر وكيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله تعالى ألاّ يلزم من هذا أن تكون أفعال العباد الاختيارية مقدورة له ومقدورة لهم أيضاً، أى أن يقع مقدور بين قادرين وأنتم لا تسلمون به .

ولم يستسلم الأشاعرة لرد المعتزلة بل احتجوا عليهم بأن الإرادة الإلهية الأزلية لا تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هى فعل للعبد وكسبه ، ومن حيث كونه طاعة أو معصية خير أو شر ، بل تتعلق به من حيث هو متجدد ومتخصص بالوجود ، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر ، فالله تعالى مريد وجود الفعل وصفة الفعل راجعة إلى العبد . والله تعالى مريد لكل ما حدث من حيث إنه يتخصص فى الوجود فى أوقات وذلك الحدث يكون منتسباً إلى استطاعة العبد كسباً، فإن كان وفقاً للأمر سمى طاعة وإن كان خلاف الأمر سمى معصية ، أى أن الإرادة لا توقع بل هى تخصص وقتاً للوقوع .

ويؤكد الأشعرى فى غير موضع أن العبد إذا اختار الفعل وصمم عليه وخلى نفسه له فاضت عليه من الخالق قدرة حادثة لا تصلح إلاّ لخلقه لأنها مناسبة له ،

فكونه مجبوراً على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب فى منطقة الكسب بعد اختيار العبد له ، وهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا ينافى الاختيار . ومعنى ذلك أن القدرة لا توجد إلاّ مع الفعل ولا تصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده .

وإذا كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يتسم بالتضاد والتعارض ، فإن الخلاف الداخلى أى داخل المعسكر الأشعرى كان متمثلاً فى الخلاف حول المفاهيم ومدى فاعلية القدرة الإنسانية بين الماتريدى والأشعرى ، وحول مفهوم الإمكان والقدرة وحقيقة صفة التكوين هل هى قديمة أم حادثة ، وكذلك مقدار مقارنة أو اقتران قدرة العبد الحادثة للفعل بقدرة الخالق سبحانه ومدى تأثير الفعل بهذه القدرة .

وعند تناول العلاقة بين القدرة والفعل وأثر الإرادة فى تحقيق الفعل يرى الأشعرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها فى الفعل أصلاً ، أما الماتريدى فيرى أن قدرة العبد مؤثرة فى وصف الفعل ، أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى ، ومثال ذلك : أن الصلاة والقتل وغيرهما يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية ، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقاً فى أن كلاهما حركة ويختلفان وصفاً فى أن الصلاة طاعة والقتل معصية ، فأصل الحركة بقدرة الله ، وخصوصية الوصف بقدرة العبد ، لأن هذه القدرة لا بد أن تكون مؤثرة فى شىء ، والدليل على ذلك من النقل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد:١١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال:٥٣) . وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة:٢٨٦) . فهذه الآيات تدل على أن لقدرة العبد تأثيراً مباشراً ، وإذا كانت قدرة الله هى المؤثرة فى أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة العبد مؤثرة فى وصف الأفعال الاختيارية التى تجرى على أيدى العباد .

أما الاختلاف حول صفة التكوين : فعند الماتريدية أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبعة التى هى صفات المعانى وهى العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع

والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة بدلالة لفظ مكون أو التكوين ، ويعنون بها الصفة المؤثرة فى وجود الأثر ، وهى بذلك تغاير القدرة فى رأيهم ، لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه .

وعلى هذا يكون التكوين أخص من القدرة مطلقاً ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء فى الوجود ، فالقدرة لا تقتضى كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه . ويعارض هذا المعنى أبو الحسن الأشعرى إذ يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى ، بل هى أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر ، وهذا المعنى لا يحتاج فى الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية بمعنى الإنجاز أو التحقق ، فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق أو الرزق هو تعلق القدرة بإيصال الرزق [1].

وهكذا كان الخلاف بين الأشعرى والماتريدى فى المفاهيم ووظيفة القدرة ووقت الإيجاد ، كما كان الخلاف فى مدى القدرة البشرية على الاختيار والفعل ، فالأشعرى يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه وخلى نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لا لخلقه ، وهذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل ، فهى قدرة حادثة لا تصلح لكسب الشيء وضده ، بل لكسب هذا الفعل الذى خلقت معه ومن أجله فقط .

ويعترض الماتريدى على هذا المعنى ويرى أن القدرة الحادثة التى خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البدل ، لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعرى : معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل ، فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلاً فإنه لا يستطيع فى تلك الحالة أن يؤمن ، مع أنه مكلف بالإيمان ، وهذا يؤدى إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه مختار . فلو كانت قدرة العبد مخلوقة

---

(١) حمودة غرابة: الأشعرى ، أبو الحسن ، صـ١٩٠-١٩٢

فكونه مجبوراً على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب فى منطقة الكسب بعد اختيار العبد له ، وهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا ينافى الاختيار . ومعنى ذلك أن القدرة لا توجد إلاّ مع الفعل ولا تصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده .

وإذا كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يتسم بالتضاد والتعارض ، فإن الخلاف الداخلى أى داخل المعسكر الأشعرى كان متمثلاً فى الخلاف حول المفاهيم ومدى فاعلية القدرة الإنسانية بين الماتريدى والأشعرى ، وحول مفهوم الإمكان والقدرة وحقيقة صفة التكوين هل هى قديمة أم حادثة ، وكذلك مقدار مقارنة أو اقتران قدرة العبد الحادثة للفعل بقدرة الخالق سبحانه ومدى تأثير الفعل بهذه القدرة .

وعند تناول العلاقة بين القدرة والفعل وأثر الإرادة فى تحقيق الفعل يرى الأشعرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها فى الفعل أصلاً ، أما الماتريدى فيرى أن قدرة العبد مؤثرة فى وصف الفعل ، أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى ، ومثال ذلك : أن الصلاة والقتل وغيرهما يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية ، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقاً فى أن كلاهما حركة ويختلفان وصفاً فى أن الصلاة طاعة والقتل معصية ، فأصل الحركة بقدرة الله ، وخصوصية الوصف بقدرة العبد ، لأن هذه القدرة لا بد أن تكون مؤثرة فى شيء ، والدليل على ذلك من النقل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد:١١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال:٥٣) . وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة:٢٨٦) . فهذه الآيات تدل على أن لقدرة العبد تأثيراً مباشراً ، وإذا كانت قدرة الله هى المؤثرة فى أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة العبد مؤثرة فى وصف الأفعال الاختيارية التى تجرى على أيدى العباد .

أما الاختلاف حول صفة التكوين : فعند الماتريدية أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبعة التى هى صفات المعانى وهى العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع

والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة بدلالة لفظ مكون أو التكوين ، ويعنون بها الصفة المؤثرة فى وجود الأثر ، وهى بذلك تغاير القدرة فى رأيهم ، لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه .

وعلى هذا يكون التكوين أخص من القدرة مطلقاً ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء فى الوجود ، فالقدرة لا تقتضى كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه . ويعارض هذا المعنى أبو الحسن الأشعرى إذ يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى ، بل هى أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر ، وهذا المعنى لا يحتاج فى الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية بمعنى الإنجاز أو التحقق ، فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق أو الرزق هو تعلق القدرة بإيصال الرزق [1].

وهكذا كان الخلاف بين الأشعرى والماتريدى فى المفهيم ووظيفة القدرة ووقت الإيجاد ، كما كان الخلاف فى مدى القدرة البشرية على الاختيار والفعل ، فالأشعرى يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه وخلى نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لا لخلقه ، وهذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل ، فهى قدرة حادثة لا تصلح لكسب الشىء وضده ، بل لكسب هذا الفعل الذى خلقت معه ومن أجله فقط .

ويعترض الماتريدى على هذا المعنى ويرى أن القدرة الحادثة التى خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البدل ، لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعرى : معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل ؛ فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلاً فإنه لا يستطيع فى تلك الحالة أن يؤمن ، مع أنه مكلف بالإيمان ، وهذا يؤدى إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه مختار . فلو كانت قدرة العبد مخلوقة

---

(١) حمودة غرابة: الأشعرى ، أبو الحسن ، صـ١٩٠-١٩٢

للفعل رأساً وليست صالحة للفعل والترك لكان مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبوراً وفى ذلك تعارض واضح مع الأدلة القاطعة على أنه مختار لا مجبر .

ويدلل الماتريدى فى رده على الأشعرى بأدلة المنطق والعقل ليثبت أن المختار يفعل بالقدرة بلا وجوب ، وأن تخلف العقل ممكن ، على معنى أن القادر المختار من العباد يتصور منه اختيار الترك بدلاً من اختيار الفعل وبالعكس ، ولكنه متى اشتغل بفعل صار مضيعاً لضده من الأفعال ، فإذا آثر الكفر واشتغل به فقد صار بذلك مضيعاً لقوة الإيمان لا إنه صار ممنوعاً من الإيمان . ثم يؤكد الماتريدى على هذا المعنى فيقول : إذا كانت جميع أسباب الفعل من الآلات والأدوات صالحة للفعل والترك كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تنفع للخير والشر ، فلماذا تستثنى القدرة من ذلك وهى ليست إلاّ سبباً من بين سائر الأسباب كاليد واللسان فى إيجاد الفعل .

وهذه الآراء تبين أن الماتريدى كان أكثر ميلاً إلى القول بالحرية والاختيار من الأشعرى وخاصة عند تأكيده على أن القدرة الإنسانية لازمة لوجود الفعل وأنها تكون ملازمة له فى وقت خلقه ، وأنها يجب أن تكون صالحة للضدين لأنها لو صلحت لفعل دون فعل لكان ذلك جبراً عند فعل الضد ، وأن هذا مناف للاختيار الإنسانى والقدرة التى للإنسان على التدبير والفعل .

إن هذه الآراء على اختلافها والتى قدمها الأشاعرة لتدل على مختلف الفرق الكلامية بمسألة الإرادة والفعل ومحاولة التأكيد على دور الإنسان فى التفكير والتدبير والذى تجاهله الصوفية والجبرية والسلف كما تدل على أن القول بالحرية والاختيار خضع لأدلة المنطق والعقل أكثر من أدلة النقل التى اعتمد عليها الصوفية لإثبات جبرية الإنسان المطلقة فى نسبتهم الأفعال جميعاً من حيث الإيجاد والفعل إلى القدرة والإرادة الإلهية وحدها . وهو الموقف الناقد للمعتزلة والأشعرية .

موقف السلف من الإرادة والفعل

ذهب فريق من فقهاء السنة والسلف إلى أن الإرادة إرادتان : إرادة كونية تتعلق بكل ما شاء الله فعله وإحداثه ، فهو سبحانه إذا فعل شيئاً كن تحت إرادته لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢) ، والإرادة الثانية هى إرادة شرعية تتعلق بما يأمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه وهى المذكورة فى قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة:١٨٥) .

ويؤكد فقهاء السلف على أنه لا تلازم بين الإرادتين بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى فبينهما عموم وخصوص . فالإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعصية . وأخص من جهة أنها لا تتعلق بكل مأمور به واقعا كان أو غير واقع ، وآخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به .

وموقف السلف من الإرادة والفعل يصفه الإمام ابن تيمية فى رسالته المسماة الواسطة بين الحق والخلق ، وهى فى رجلين تناظرا فقال أحدهما لا بد لنا من واسطة بيننا وبين الله فإنا لا نقدر أن نصل إليه بغير ذلك . فالحق إن الخلق لا يعلمون ما يحبه الله ويرضاه وما أمر به وما نهى عنه وما أعده لأوليائه من كرامته وما وعد به أعداءه من عذابه ، ولا يعرفون ما يستحقه الله تعالى من أسمائه الحسنى وصفاته العليا التى تعجز العقول عن معرفتها وأمثال ذلك إلا بالرسل الذين أرسلهم الله تعالى إلى عباده [(١)].

فالمؤمنون بالرسل المتبعون لهم هم المهتدون الذين يقربهم الله لديه زلفى ويرفع درجاتهم ويكرمهم فى الدنيا والآخرة . قال ابن عباس : تكفل الله لمن قرأ

---

(١) ابن تيمية: الواسطة بين الحق والخلق ، إدارة البحوث العلمية بالرياض ١٤٠٥هـ ، صـ١٠-١٢

القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل فى الدنيا ولا يشقى فى الآخرة . وهذا مما أجمع عليه جميع أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى فإنهم يثبتون الوسائط بين الله وبين عباده وهم الرسل الذين بلغوا عن الله تعالى أمره وخبره . قال تعالى : ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (الحج:٧٥)، ومن أنكر هذه الوسائط فهو كافر بإجماع أهل الملل . ومعنى ذلك أن موقف السلف الذى عبر عنه ابن تيمية فى العبارة السابقة يضع الإيمان بالرسل كواسطة بين الحق والخلق كبديل للإرادة الفاعلة للإنسان وأن الإيمان بالرسل فيه الكفاية لتحقيق السلامة والهداية والقرب من الله .

وعند دراسة موقف الفرق الكلامية من الإرادة والفعل نلاحظ أن موقف الصوفية فى جوهره لا يختلف كثيراً عن موقف السلف والجبرية الذى يمثله ابن حزم الظاهرى الأندلسى ت ٤٥٠هـ خاصة فى موقفه المعادى للإسراف فى استخدام الرأى والعقل فى أمور الشرع ، وهو الموقف المؤكد على شمول القدرة والإرادة الإلهية ، وقد اتفق الصوفية والجبرية من الجهمية على أن الله يخلق الأفعال وأن العبد لا فعل له أصلاً لأن الفاعل الحقيقى هو الله ، وأن أفعال الإنسان الظاهرة جملة من الحركات كحركات الجماد وسائر المخلوقات ليس لها قدرة خاصة ولا قصد ولا اختيار ؛ لأن الحركة والاختيار الحقيقى وكذلك الإرادة والقدرة كلها من الله تعالى .

ومجمل موقف السلف الذى عبر عنه ابن حزم وكذلك ابن تيمية هو : إن الأعمال الإنسانية لا تخرج بحال عن إطار الفاعلية الإلهية والقضاء والقدر ، وأن الشدائد والمصائب والأقدار هى اختيار إلهى للبشر فى قوة إيمانهم وصدق معتقدهم ، فمن صبر فقد وقع أجره على الله . وأن الإيمان عمل وتصديق بالأركان الست وهى : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن القدر كله من الله ، لأن قضاء الله سائر على جميع خلقه ، فالإنسان مخلوق لله كباقى المخلوقات فلا يستطيع أن يمنع نفسه من الوجود ، ولا يمنع نفسه من فعل قضاه الله عليه وقدره ، فالإنسان وجميع المخلوقات خاضعة لأحكام الجبرية الكونية والإرادة الإلهية المطلقة .

ورغم أن مسألة الإرادة والفاعلية من المسائل التى لم يبح السلف الخوض فيها استنادا إلى قولهم أن القدر سر الله ، وأنها من المسائل الصعبه والغامضه ، بالإضافة إلى التعارض الظاهرى بين الشواهد والأدلة المؤكدة لمسئولية الإنسان عن أفعاله ، وتعارض الآراء بين من يثبت الحرية ومن ينفيها ، فقد تمسك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى بالنصوص والأدلة المثبتة لحرية العبد وقدرته على أفعاله ، وفى المقابل تمسك جهم بن صفوان ت ١٢٨هـ بالأدلة التى تنفى الحرية وقدرة الإنسان على الفعل وقال : إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور على أفعاله ، وليس له إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال ، كما يخلقها فى سائر الجمادات ، فلا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وأن الأفعال تنسب إلى البشر مجازاً كما تنسب إلى الجمادات وعلى ذلك فإن فعل العبد يوجد بقدرة الله وإرادته ، لأنه لا إرادة إلاّ إرادة الله وحده وأن المعصية والكفر مخلوقات لله وأن العبد مجبور عليها .

وهذا هو نفس موقف الصوفية الذى عبر عنه أحمد بن مسروق حين قال : من ترك التدبير مع الله فهو فى راحة ، وقول أبي الحسن الشاذلى : لا تختر من أمرك شيئاً واختر أن لا تختار ، وفر من ذلك إلى المختار ، وربك يخلق كل شيء ويختار . وكذلك قول أبى محمد عبد العزيز المهدوى : من لم يكن فى وعائه تاركاً لاختياره راضياً باختيار الحق تعالى له ، فهو مستدرج ، وهو ممن قيل فيه : اقضوا حاجته فإنى أكره أن أسمع صوته فإن كان مع اختيار الله تعالى لا مع اختياره لنفسه كان مجاباً وإن لم يعط ، والأعمال بخواتيمها .

أما الموقف السلفى الذى قدمه فقهاء الظاهرية فإن ابن حزم قد اعتمد على التمييز بين القوة والدافع ودرجة التوفيق الإلهى والرضا عن الفاعل ونوع الفعل إن كان طاعة أو معصية ، وفى هذا المعنى ذهب ابن حزم الظاهرى ت ٤٥٦هـ : إلى أن القوة التى ترد عن الله على العبد ليفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً ، والقوة التى ترد من الله تعالى ليفعل بها الشر تسمى بالإجماع خذلاناً ، والقوة التى ترد من الله على

العبد ليفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً . وهذا الرأى يعبر عن رفض ابن حزم لرأى المعتزلة وأصحاب الرأى الذين قالوا بحرية العبد وإرادته وقولهم بالاستطاعة القابلة للضدين (الخير والشر) سواء السابقة على الفعل أو المصاحبة له ، والتى هى فى النهاية نفس المستطيع . فذهب ابن حزم إلى أن هذه الاستطاعة المتوقفة على صحة الجوارح وارتفاع الموانع أيضاً تشير إلى أن الفعل الإنسانى يتحقق بالتوفيق الإلهى (١).

وذهب السلف والجبرية إلى موقف يشبه موقف الصوفية فقالوا : إن الثواب والعقاب دليل الجبر، وأن الأفعال كلها جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً ، وأن آيات القرآن والحديث دالة على أن كل شىء مقدر منذ الأزل فليس هناك تقدير ولا تدبير للإنسان ، لأن الله هو الفعال لما يريد وبيده مقاليد كل شىء فلا يَعْزُبُ عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . وقال تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر:٤٩)، وقال تعالى :﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾ (الرعد:٨) ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢) ، وقال تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات:٩٦) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الإنسان:٣٠) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧) ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (القصص:٥٦). ومن السنة فى الحديث القدسى : خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون . وبهذه الآيات والعديد من الأحاديث استدل السلف والجبرية على أنه لا واسطة بين الجبر والاختيار فالإنسان إما مجبور على الفعل وإما مختار ومريد ، وما دام اختياره يجعله خالقاً لأفعاله مما يؤدى إلى خروج أفعاله عن مشيئة الله وإرادته ، وهذا باطل فلم يبق إلاّ الجبر وإسقاط التدبير مع الله كما قال المتصوفة .

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ٢ صـ١١٥-١٢٥ ، حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام صـ٨٣-٨٥

ولتأكيد ذلك ذهب السلف إلى أن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله ، وأن ما يتولد عن فعل العبد هو من خواص الأشياء كالجوع والشبع والعطش والرى واللذة والشهوة وغيرها ، فكلها من فعل الله وتدبيره . فالإنسان لا يستطيع شيئاً لأنه كالريشة فى مهب الريح لأن الله تعلى هو الذى يخلق الأعمال على يديه . وحجتهم فى ذلك أننا لو قلنا : إن العبد خالق أفعاله وأعماله كما تقول المعتزلة لترتب على ذلك استقلال قدرة الإنسان وإرادته وأفعاله عن الله ، أو أن يكون العبد شريك لله تعالى فى إيجاد وخلق الأفعال والأعمال وكل ما يوجد فى هذا العالم .

كذلك فإن القول بقدرة الإنسان وإرادته وحريته يعنى وجود قدرتان وهذا محال ، إذ لا يمكن التعاون بينهما على إيجاد شىء واحد ، فإن كانت قدرة الله هى التى خلقت الأفعال فلا شأن للإنسان إذن فيها ، وإن كانت قدرة العبد هى التى خلقته فلا شأن لقدرة الله فيه ، ولا يمكن أن يكون بعض الشىء مخلوق بقدرة الله والبعض الآخر بقدرة العبد ؛ لأن الله هو الخالق لأفعال خلقه وبإرادته وحده ، ومن ثم ليس لقدرة العبد استقلال أو تأثير على قدرة الله : وما الإنسان إلاّ محلاً لما يجريه الله على يديه ، فهو مجبر جبراً مطلقاً وهو والجماد سواء لكنهما يختلفان فى الشكل والمظهر فقط .

لذلك نفى السلف والجبرية حقيقة الأفعال عن الإنسان وأضافوها إلى الله ، وهم فى هذا المجال لا يفرقون بين الإنسان والجماد من حيث الجبر والسلبية فى الفعل ، فلا فعل للعبد أصلاً ، لأن حركاته بمنزلة حركة الجمادات فى التلقى والأداء دون تدبر أو إرادة ، وهم فى ذلك يؤيدون المتصوفة فى إسقاطهم للإرادة والتدبير الإنسانى ونفى قدرة العبد وإرادته ؛ لأن الحركة والقدرة والاختيار جميعاً من الله تعالى ، والإنسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالقدرة والتدبير أو الاستطاعة وإنما هو مجبور فى جميع أفعاله . ولإثبات ذلك وتأكيده ذهب السلف والجبرية إلى تأويل الآيات التى تتعارض مع رأيهم والتى تدل فى ظاهرها على إرادة العبد وحريته وأنه مسئول عن

جميع أفعاله ومنها الآيات الدالة على استقلال مشيئة العبد وإرادته مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ (الشورى:٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ (فصلت:١٧) .

ورغم صراحة ووضوح أقوال السلف فى الإرادة والفعل وقولهم بالجبر وإسقاط الإرادة الإنسانية فإن المدافعين عن الموقف السلفى من المعاصرين يقولون : إن رجال الفكر السلفى من الفقهاء والمفسرين يؤكدون على حرية الأفعال وأهمية العمل ، وعدم الاستسلام للقدر الاستسلام التام . فالسلف أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه تعالى وشمول قدرته ، وأنهم كانوا مثلاً يحتذى فى السعى والدأب والكسب والعمل والجهاد ، وأنهم فى ذلك يختلفون عن موقف الصوفية ، وأن موقفهم من الإرادة والفعل يعتمد على الجمع بين الإرادتين الإلهية والبشرية ، والجمع بين الحرية والجبرية ، وليس فى ذلك تناقض لأن إرادة الله هى المريدة لفعل الأشياء ، وأن إرادة الإنسان وصفية وليست حكمية لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢) .

وأنهم أيضاً يختلفون عن موقف الصوفية فى كثير من الآراء رغم اتفاقهم معهم فى القول بشمول الإرادة والقدرة الإلهية المطلقة فى مقابل قدرة العبد وإرادته وأن العبد مسئول عن أفعاله ومعاقب بالنار على الشرور ، كما يثاب بالجنة على أفعاله الخيرة الصالحة ، واعتمدوا فى إثبات ذلك على أدلة النقل الدالة على تلاشى قدرة العبد واختياره فى مقابل قدرة الله وشمول علمه وإرادته .

ويقول هؤلاء أن رجال الفكر السلفى من الأوائل قد واجهوا فرقتى المعتزلة والقدرية من أصحاب معبد الجهنى الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو الذى يقدر أفعال نفسه وبعلمه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجدها بقدرته ، كما واجهوا تساؤلات المعتزلة وقولهم بإرادة الإنسان وحريته واستقلال تدبيره ، وسؤالهم : هل يقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ فكانت إجابة أبو حنيفة متضمنة أقوال الإمام جعفر الصادق وهى : إنى أقول قولاً متوسطاً بين الجبر والتفويض ، فلا جبر ولا تفويض فالله تعالى

لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا يريد منهم ما لا يعلمون ولا يعاقبهم بما لم يعملوا ، ولا يرضى لهم الخوض فيما ليس لهم به علم ، والله عز وجل يعلم ما نحن فيه .

وهذا المفهوم العام للتسليم أو الجبر المقيد يشير إليه الإمام محمد ابن عبد الوهاب فى معنى توحيد الربوبية فيقول : إن التوحيد الخالص يبدأ بتوحيد الربوبية حيث يعتقد العبد أن الله تعالى هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير ، فهو الذى ربى جميع الخلق بالنعم وربى خواص خلقه وهو الأنبياء وأتباعهم بالعقائد الصحيحة والأخلاق الجميلة والعلوم النافعة والأعمال الصالحة ، وأن هذه التربية النافعة للقلوب والأرواح المثمرة لسعادة الدارين [1].

وذهب فقهاء السلف إلى أن الخير والشر من صفات الإرادة ، لأن الإرادة الخيرة هى التى تجعل من الأفعال والأحداث أفعالاً خيرة طيبة والإرادة الشريرة هى التى تركب الأشياء وتحركها نحو الشر فتجعل منها أفعالاً شريرة ، وذلك لأن الخير والشر من صفات الإرادة التى منحها الله عز وجل للإنسان . ولإثبات ذلك كان من الضرورى تقديم التقسيم الثنائى للإرادة والقول بإرادتين منفصلتين إحداهما الإرادة الإلهية المطلقة التى بها يقدر الإله الأشياء كما أرادها وقدرها أزلاً فهى توجد بإرادته وقدرته ، والثانية هى الإرادة الإنسانية المقيدة ولها مجالها الخاص وفيها تظهر حرية الفرد فى اختيار أفعاله ، وأن هذه الإرادة مقيدة بأفعال الله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها الله وحده ، فالله يخلق الأسباب وأما فعل الإنسان فهو إثبات هذه الأسباب .

ويظهر الاختلاف بين مفهوم الجبر عند الصوفية ومفهوم الجبر عند السلف من خلال النفس والنظر إلى قواها وطبيعتها ، فهذه هى جبرية النفس والإرادة عند الصوفية جبر إنسانى ، لأن إعجاب النفس برؤية الأعمال والأحوال يجعل فيها تألهاً يمنع من

---

(١) محمد بن عبد الوهاب : كتاب التوحيد والقول السديد ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، ودار الاعتصام بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٣٩٠هـ ، صـ١٤

رؤية منّة الله فيها ، وهو عند الصوفية يعنى تمام الطاعة والتوكل والاعتماد على الله بالكلية ، ولذا فإن التوبة والذكر والاستغفار والجهاد كلها أمور تدعو إلى إسقاط التدبير مع الله والخضوع التام له ، ويستدلون على ذلك بموقف رابعة العدوية عندما سألها سائل : لقد أكثرت من الذنوب والمعاصى فلو تبت بإرادتى واختيارى هل يتوب الله علىَّ ؟ فقالت رابعة له : لا بل لو تاب الله عليك لتبت .

أما جبرية السلف فهى تعتمد على نفى القدرة الذاتية التى للعبد على الفعل لدرجة أنهم لم يميزوا بين الإنسان والجماد فكلاهما مجبر على أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار ، لأن الأفعال فى الحقيقة هى أفعال الله المقدرة على الإنسان منذ الأزل ، وعلى ذلك فلا مجال للمقارنة بين قدرة حادثة هى قدرة الإنسان وقدرة أزلية أولية ومطلقة هى القدرة الإلهية . ودليلهم على ذلك أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث فى الكون لأنها جميعاً مقدرة منذ الأزل والإنسان خاضع بالكلية لإرادة الله ، لأن الإرادة الحقيقية هى إرادة الله وأفعاله خيرها وشرها مخلوقة لله ، فلا خالق ولا مدبر غيره . وعلى ذلك فإن تدبير الله للإنسان والكون وكل شيء منذ الأزل ينفى تماماً وجود تدبير للإنسان مع تدبير الله له ، والإنسان خاضع تماماً لقدرة الله وإرادته . وفى هذا يتفق الصوفية مع السلف والجبرية .

أما الاختلاف الجوهرى بين الصوفية والسلف فيظهر عند حديث المتصوفة عن فناء الإرادة الإنسانية فى الإرادة الإلهية لتصبح الإرادتان إرادة واحدة فى حال الفناء وقول الصوفية : إن الفناء هو فقد للحس والشعور والوعى والإرادة معاً . وهم يستدلون على ذلك بما ذكره السرى السقطى ت ٢٥٧هـ: إن الصوفى فى حالة الفناء لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس به . وذهب الهجويرى إلى أن الفناء هو فناء الإرادة وليس فناء وجودى أى فناء إرادة العبد فى إرادة الله وليس فناء وجود العبد فى وجود الله . ودليله على ذلك بما ورد فى تاسوعات أفلوطين : من أن الفناء كذوبان الحديد فى النار فإن النار تؤثر فى صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره .

وذهب السراج الطوسى فى اللمع إلى أن الفناء مرتبط بالبقاء ومثاله فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر وفناء رؤية حركات العبد لبقاء رؤية عناية الله تعالى فى سابق العلم . ومعنى ذلك أن الفناء هو فناء صفة النفس ، والبقاء هو بقاء العبد على ذلك ، والفناء هو فناء رؤية العبد فى أفعاله وذهاب القلب عن مس المحسوسات المشاهدة ، وقد تنبه السراج الطوسى إلى خطورة مفهوم الفناء الوجودى الذى يؤكد القول بالحلول والاتحاد ولذا قال الطوسى فى اللمع : قد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وهذ المعنى يؤدى بهم إلى القول بالحلول ، والصحيح أن إرادة العبد وحى من عند الله عطية ، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق أى خروجه عن إرادته ودخوله فى إرادة الحق . وعندما يتحدث الصوفية عن مراحل الفناء وأقسامه يضعون للفناء خمس مراحل هى : ذهاب حظ الفانى من الدنيا والآخرة ، بورود الله تعالى ، ثم ذهاب حظه من ذكر الله عند حظه بذكر الله ، ثم فناء رؤية ذكر الله تعالى حتى يبقى حظه بالله ، ثم ذهاب حظه برؤية حظه لفناء وبقاء البقاء .

أما القشيرى فى رسالته فيحدد للفناء ثلاث مراحل : الأولى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء فى صفات الحق ، والثانية لفناء عن صفات الحق بشهود الحق ، والثالثة الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق ، وهذا الفناء هو الذى يعبر عن فناء الصوفى عن فكره وإرادته بالتأمل فى وجود الحق واستهلاكه بالكلية استهلاكاً كاملاً لا وعى ولا تدبير فيه ، وهى الحالة التى يفقد الصوفى فيها كامل إرادته ووعيه وحسه .

وفى هذا الإطار يتحدث الصوفية عن فناء ظاهر وآخر باطن ،ستناداً على فكرة التأويل الباطنى للقرآن والحديث والمعانى التى تشير إلى وحدة الوجود الكونى ويقولون : إن الفناء الظاهر هو أن يتجلى الحق بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلاّ بالحق سبحانه ، ثم يأخذ فى

المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسبه أى بحسب حالته وقدرته على الحركة والفعل أو قدرته على التحمل والصبر وإسقاط التدبير . وقالوا فى هذا : إن من أقام فى مقام الفناء يبقى أياماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجلى له فعل الحق تعالى فيه ويقيض له من يطعمه ويسقيه . أما الفناء الباطن فهو أن يكاشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة أثر عظمة الذات فيستولى على باطنه أمر الحق تعالى حتى لا يبقى له هاجس ولا وساوس .

وكان لفقهاء السلف موقفهم الرافض لهذه الأحوال والمقامات التى يفنى فى العبد عن إرادته ويسقط التدبير والتفكير ، ويغيب المريد عن كامل الحس ، وكانت أدلة النقل الدالة على فاعلية الإنسان وإرادته سنداً لهم فى مواجهة رجال التصوف السنى والفلسفى على السواء ويرد عليهم أصحاب التصوف ويقول بعضهم فى ذلك : إنه إذا فهمت مقالات الصوفية على حقيقتها فهى ليست إلاّ العلم الباطن المودع فى كتاب الله وسنته ، وأن القول بإرادتين متصلتين هو قول يتفق فيه السلف مع الصوفية ، لأنه قول يجمع بين الحرية والجبرية خاصة عند القول بأن إرادة الله هى المريدة لجميع الأشياء ، وأن إرادة الله حكمية وإرادة الإنسان وصفية ، وأن إرادة الله واختياره على الإطلاق ، أما اختيار الإنسان فهو مجرد ميل وإيثار لشىء معين على آخر ، ولذا يمكن الجمع بين الإرادتين الإلهية والإنسانية رغم التمييز بين طبيعة ووظيفة وقدرة كل إرادة منهما فالله خالق والعبد فاعل .

ولا شك أن القول بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله عند الصوفية لا يعنى الفناء أو التوكل وحده ، بل يعنى أن الله سبحانه هو المريد على الحقيقة وأن العبد يجب أن يتخلى عن إرادته ويترك الأمر لصاحبه ، وأن الله سبحانه هو الموجود المطلق فلا يجب على المريد الفناء عن وجوده بالكلية بل يكفى أن يسقط إرادته فى إرادة الحق ويفنى فقط بإرادته عن عالم الحس وما لا حقيقة له فى ذاته ، كما يجب أن يفنى عن سائر الصفات والأفعال المذمومة ، لأنه إذا فنى المريد عن الجهل فقد بقى بالعلم ، وإذا فنى عن الغفلة بقى بالذكر واليقظة .

من أجل هذه الآراء والمواقف وقف السلف فى مواجهة الصوفية وانتقدوا طريقتهم فى الوصول إلى الكمال الروحى ، وما قدموه من آراء فى المحبة والمعرفة والإرادة الإلهية ، وادعائهم الكرامات والولاية وتحصيل العلم اللدنى الحاصل عن الإلهام . وزادت درجة المواجهة حدة عندما قدم فلاسفة المتصوفه نظريات متكاملة فى الاتحاد والشهود والفناء والولاية والمحبة ونادى بعضهم بإسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى مع الله .

ومن هنا اعتبر السلف أن مواجهة الصوفية قضية إيمانية لأن الصوفية جعلوا من الوصول إلى المعرفة والمحبة والولاية أعلى مقامات الدين ، وجعلوا من الأولياء أقطاب الأرض ونجوماً فى سماء الولاية وجعلوا أهل الأرض بهم يهتدون كما جعلوا الولاية أعلى درجات المعرفة والعلم واليقين ، وأنها غاية الطريق ونهاية الوصول ومفتاح السعادة والفلاح ، كما جعلوا للولاية حدوداً كالخوف والرجاء والصفاء حتى صاروا بصفائهم ونجومهم من مولاهم فى أمن وأمان وسلام وتسليم حتى صدق فيهم قول الحق تعالى : ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس:٦٢) . وجعلوا الأولياء منهم فى جنة الخلد ينعمون ، وغيرهم من المنكرين فى نار الطرد والبعد يعذبون .

وكان من أسباب اضطهاد المتصوفة من جانب المعتزلة والسلف تفسيراتهم الباطنة للقرآن الكريم وغموض ألفاظهم وإشاراتهم وما توهمه ظاهرها من الزيغ والضلال والخروج عن إطار الشريعة وأحكامها الظاهرة . ومن أجل ذلك تزعم الإمام ابن تيمية الحملة على التصوف والمتصوفة وأمعن فى نقده لابن الفارض وغيره من أصحاب الأحوال ، فاتهمهم بالكفر والزندقة وحكم عليهم بالإلحاد والخروج على تعاليم الكتاب والسنة ومنافاة روح الإسلام [(١)].

وفى هذا الإطار أيضاً كان اختلاف السلف مع الأشعرية فى الإرادة والفعل عند معالجة مسألة الصفات إذ يختلف ابن تيمية مع الأشعرى خاصة فى صفات المعانى

---

(١) محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف ١٩٧١ صـ٧-١١

وهى القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، فعند الأشعرى هذه الصفات يتعلق بها أحكام أربعة وهى : أنها ليست عين الذات ، وأنها قائمة بذاته تعالى ، وأنها قديمة أزلية ، وأن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً وأبداً .

وإذا كان ابن تيمية يبدى بعض الموافقة للأشعرى فى أن هذه الصفات وجودية ومغايرة للذات وقائمة بذاته تعالى ، فإنه يخالفه فى القول بقدمها جميعاً ولزومها للذات أزلاً وأبداً ويقول : إن ذلك إن عقل فى صفة الحياة فكيف يعقل فى العلم والإرادة وهما يتعلقان بالمتجددات من الأشياء ، وفى الكلام أيضاً مع تركبه من حروف وأصوات مسموعة منزلة على الأنبياء . ويقول ابن تيمية لو كانت هناك إرادة واحدة قديمة قد تعلقت أزلاً بإيجاد العالم فيما لا يزال لكان معنى ذلك تأخر المراد عن الإرادة التامة مع تمام القدرة وارتفاع العوائق وهو محال ، وإذن فلابد من القول بقدم العالم وهو باطل أو القول بأن إرادته حادثة فى ذاته تعالى ومتعددة بتعدد المرادات .

ويرى الأشعرى أن قدرة الله صالحة لإيجاد أى شىء يمكن أن يوجد وإعدام أى كائن من الممكن أن يعدم ، وذلك ما لا يخالف فيه المعتزلة . ولكن الأشعرى لا يكتفى بهذا بل يقرر أيضاً أن قدرة الله تعالى بجانب أنها صالحة لذلك هى فاعلة لكل ما يوجد فى الكون إعداماً وخلقاً بما فى ذلك أفعال الإنسان كلها ، سواء كانت اضطرارية أم اختيارية ، وفى الأفعال الاختيارية خالفه المعتزلة مقررين أن خلق ذلك إنما هو من فعل العبد بقدرته التى أودعها الله تعالى فيه [1].

* * *

(١) حمودة غرابة : الأشعرى (أبو الحسن) ، صـ ١٩٦-١٩٧

المبحث الخامس

نقد موقف الصوفية من إسقاط التدبير

- في نقد مبررات إسقاط التدبير
- مخاطر القول بإسقاط التدبير

فى نقد مبررات إسقاط التدبير

انطلق الصوفية من مبدأ وحدة الإرادة والتدبير اعتقاداً بأن المريد هو الله والمدبر هو الله ، وعلى ذلك فليس للمريد تدبير ولا تفكير ولا إرادة مع الله . وحجتهم فى هذا الرأى ما ذكره يوسف بن الحسين الرازى عن ذى النون المصرى ت ٢٤٥هـ حيث قال : قام رجل بين يدى ذى النون وقال له : أخبرنى عن التوحيد ما هو؟ فقال : هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شىء علته ولا علة لصنعه ، وليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله ، ومهما تصور وهمك فالله بخلاف ذلك .

وكان ذو النون المصرى فى مقدمة الصوفية الداعين إلى ترك تدبير النفس على اعتبار أن التدبير مناف للتوكل وكان يقول : التوكل هو ترك التدبير ، أى ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة . كما كان معاصره أبى تراب النخشبى ت ٢٤٥هـ يرى فى التوكل طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر ، فلا حاجة إذن للمريد أن يتعب من أجل الرزق أو من أجل مطالب الدنيا .

فالتوكل عند الصوفية يتطلب إسقاط الإرادة الفردية بحيث لا يهتم المريد البتة بشأن نفسه أو شأن أى أمر دنيوى ، وهذا المعنى كان يشير إليه سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣هـ الذى كان يردد أن التوكل هو الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد ، وأن المريد فى حال التوكل يكون بين يدي الله كالميت فى يد الغاسل يقلبه كيف يشاء . وكان لانتشار هذا المعنى بين الصوفية والمريدين أثره فى انتشار مبدأ إهمال أمر النفس والدنيا بكاملها ، حتى ظهركثير من الصوفية فى صورة جماعة من المتواكلين الداعين إلى اللامبالاة الكاملة بالدنيا وكل شىء ، لأن المتوكل عندهم

لا يعمل ولا يفكر وليس له إرادة لإن التوكل الحقيقى عندهم يعنى إسقاط إرادة الفرد فى سلطان إرادة الله ، ولأن الإرادة واحدة ، والقدرة واحدة هى إرادة الله وقدرته .

وعندما وضع الصوفية الإرادة الإنسانية فى مقابلة غير عادلة مع الإرادة الإلهية كانت النتيجة هى إلغاء وإسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى بالكلية مع الإرادة الإلهية ، وتفضيل القول بإرادة واحدة وذلك فى محاولة لتجاوز التمييز بين إرادة حرة مطلقة وإرادة أخرى ضعيفة ومقيدة ، أو بين أفعال إرادية مقصودة وموجهة وأخرى غير إرادية مقهورة وسالبة .

ومن ثم تجاهل كبار الصوفية العديد من التساؤلات التى طرحها الفلاسفة وعلماء الكلام فى مسائل الصفات والقضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان ومدى حريته ومنها : ما هى الأفعال التى يمكن أن توجد دون تفكير أو تدبير؟ وما الذى يميز الأفعال الإنسانية عن غيرها من الأفعال؟ ما هى العلاقة بين الإيمان كتصديق وفعل وبين القضاء والقدر كإذعان وتسليم ، وهل تتحقق الحرية الإنسانية كاملة دون إرادة وتدبر وقدرة على الفعل؟ وهل يكفى الميل أو الحافز لتحويل الفكر إلى فعل دون إرادة وتدبر ، وهل الإنسان فى فكره وفعله حر تماماً أم هو مجبر على جميع أفعاله لأنها مقدرة عليه منذ الأزل؟

من أجل ذلك طرح الصوفية فكرة إسقاط التدبير لتجاوز هذه التساؤلات وتقديم بعض المبررات لعجز الإرادة الإنسانية وضعفها عن الإتيان بما يريده الإنسان ، وعلة خضوع تصرفات وأفعال الإنسان لأحكام القدر وحتمية العالم الطبيعى لتخرج أفعال الإنسان فى صورة جبرية محكومة بشروط وقوانين وعلل غير مفهومة ، مما يؤدى إلى تبرير آلى للسلوك الإنسانى وأفعاله التى لا تصدر عن إرادته ولا يستطيع التحكم فيها .

وكان من الضرورى أن يقدم الصوفيه العديد من المبررات المقنعة التى تؤكد فائدة إسقاط التدبير مع الله فى مقدمتها :

١- تحقق الرضا والقناعة : ويستدلون عليه بحياة النبى ﷺ الذى كان فى جميع أحواله راضياً قانعاً حتى عندما عرضت عليه أن تكون له الجبال ذهباً أو فضة عزفت نفسه الراضية والغنية عنها . واعتبر الصوفية أن إظهار الفاقة والفقر والحاجة والاضطرار إلى الله دليل الرضا والقناعة وإثبات تمام العبودية لله ، لأن من يلتجئ إلى الله ويطلب معونته فهو تعالى المنقذ له ، ويستدلون على ذلك بقول يونس عليه السلام فى الظلمات مظهراً الفاقة إلى الله قائلاً : ﴿ أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ (الأنبياء:٨٧) ، فقال سبحانه مخبراً عن نفسه : ﴿ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الأنبياء:٨٨) .

وفى معنى هذا قال الصوفية إن المريد المتحقق بالرضا والقناعة هو فى وجود دائم مع الله ، ولذا يجب أن يسقط الإرادة والتدبير بالكلية مع الله ، إذ كيف يدبر وفيم يفكر ولماذا يفعل وهو فى هذه الحال من الرضا والثقة والتوكل . وهذا المعنى أشار إليه عبد الله بن خفيف ت٣٣١هـ بقوله : إن التصوف هو الصبر تحت مجارى الأقدار ، والرضا بما تعطيه يد الجبار ، وقطع الفيافى والقفار ، فالوجود مع الله هو الغنى الحقيقى .

وفيه أيضاً ذكر أبو الحسن الخرقانى ت ٤٢٥هـ أن المريد فى وجوده فى حال الرضا والقناعة غنى عن كل وجود ، فهو يغيب وينقطع ولا هم له ، أى لا إرادة له ولا تدبير ، فليس الصوفى بمرقعته وسجادته وبرسومه وعاداته ، بل الصوفى من لا وجود له ، إنه نهار بلا ليل فلا يفتقر إلى شمس ولا يفتقر إلى قمر ولا نجم ، وعدم لا يفتقر إلى وجود .

٢- ضمان الله للرزق : يؤكد الصوفية على أن إسقاط التدبير يعنى إسقاط إرادة السعى والتفكير وتدبير الرزق والسعى إليه والإلحاح فى طلبه أو زيادته ، لأن الرزق مقدر أزلاً وقد تكفل الله به ، لذا فإسقاط التدبير من هذه الناحية يعنى إسقاط إرادة المسئولية على هذا التفكير والتدبير وليس إسقاط الواجبات والأعمال الصالحة وفى

مقدمتها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن العمل الصالح شرط للإيمان ودخول الجنان . ويقول الصوفية فى ذلك : إن ضمان الله للرزق فى مقابل الرضا والتوكل ، وأن الله قد تكفل برزق جميع المخلوقات مقابل العبودية له ، وذلك كفيل بإسقاط تدبير العبد مع سيده الذى قال : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ (الذاريات:٥٦-٥٨)

ويستشهد ابن عطاء الله السكندرى من كبار متصوفة القرن السابع الهجرى والمتوفى عام ٧٠٩هـ بالعديد من الأمثلة الحياتية ليثبت أن أحوال العبد بالنسبة للرزق تتطلب إسقاط التدبير بالكلية مع الله فيقول فى كتابه التنوير فى إسقاط التدبير : مثل العبد مع الله تعالى كمثل ضيف نزل على ملك كبير فى داره فحق على ذلك الضيف أن لا يهتم بمأكل ولا مشرب لأنه إن فعل ذلك كان تهمة للملك وسوء ظن منه به . وهذا المعنى أشار إليه أحد المريدين وهو الشيخ أبى مدين رحمه الله حين قال : كذلك الدنيا دار الله والعباد فيها ضيوفه ، ولم يكن الله تعالى ليأمر بالضيافة على لسان رسوله ﷺ ويكون لها تاركاً ، فالمهتم فيها بمأكل ومشرب ممقوت فى نظر الملك إذ لولا شكه فى الله لما كان يهتم بشأنه .

ومثال آخر يورده ابن عطاء الله السكندرى يبين فيه علاقة التشابه بين المخلوقات فى حال إسقاطهم للإرادة والتدبير مع الخالق حين يقول : مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالباً نموها ونتاجها ، فقد علمت الشجرة إن يكن لها علم أو علمنا ذلك فيها أنه ما كان ليغرسها ويمنعها السقى ، كيف وهو حريص على نتاجها مريد لنمائها ، كذلك أنت أيها العبد شجرة الله غارسك وهو ساقيك فى كل وقت قائم لك بوجود التغذية فلا تتهمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل . فكذلك العباد مع الله جعلهم فى الدنيا وهيأ لهم الجنة كما هيأ لهم الآخرة وهو يريد أن يمنعهم من الدنيا ما يقوم به وجوههم ولذلك

قال تعالى : ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ ﴾ (البقرة:٦٠) ، وقال تعالى : ﴿ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ﴾ (سبأ:١٥) ، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ﴾ (المؤمنون:٥١) ، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ (البقرة:١٧٢) .

ثم يورد ابن عطاء الله مثال آخر يؤكد فيه أن الإنسان يعلم مقدار نفسه بالقياس إلى قدرة الله وأن الثقة بالله تدفعه إلى القناعة بإسقاط التدبير والتفكير فى أمر الرزق الذى تكفل به خالقه ويقول فى ذلك : مثل العبد مع الله تعالى كمثل الطفل مع أبيه لا يعول مع الأب هماً ولا يخشى عدماً ، لعلمه أن الأب قائم له بوجود الكفالة فطيبت الثقة به عيشه وأزال الاعتماد على أبيه وعمه كذلك العبد المؤمن مع الله تعالى لا يعول الهموم ولا ترد بساحة قلبه الغموم من شأن الرزق لعلمه بأن الحق لا يدعه وعن فضله لا يقطعه ومن وجوده وإحسانه لا يمنعه [١].

٣- **التزام أحكام الشريعة** : بالرغم من الأخطار العديدة للقول بإسقاط الإرادة والتدبير فقد حاول بعض الصوفية إثبات أن إسقاط التدبير لا يعنى إسقاط التكاليف الشرعية ، أو إسقاط القدرة على التفكير والتذكير ، أو إسقاط القدرة على الأفعال ومنها أفعال البر والتقوى وسائر الأعمال الصالحة . أشار إلى ذلك أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧هـ حين قال : علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ ، يقصد حديث « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى». وقول الحق سبحانه : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (التوبة:١٠٥) .

ووفقاً لهذه الأقوال يقرر بعض كبار الصوفية المدافعين عن القول بإسقاط التدبير ويقولون : فإن (أى علم التصوف) يزن السلوك والأعمال بميزان الكتاب والسنة ، فما وافقهما كان مشروعاً ويقر بصحته وما خالفهما كان باطلاً ومرفوضاً ، لذا وجب

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ صـ ٤٤٢-٤٤٧، ط ١٩٧٣ صـ٣١٥-٣١٧

رفض القول بأن أهل المعرفة يصلون إلى ترك الحركات والأعمال من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل ، فهؤلاء لا يقولون بإسقاط التكاليف يقصد أصحاب الحلول والاتحاد وأصحاب الفناء ومن أسقطوا الإرادة والتدبير . ويقول الجنيد : إن هذا (أى ادعاء أن إسقاط الإرادة والتدبير يؤدى إلى إسقاط الأعمال والتكاليف الشرعية) قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندى عظيمة والذى يسرق ويزنى أحسن حالاً من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلاّ أن يحال بى دونها .

٤- **تحقق المعرفة بالله** : أجمع الصوفية على أن إسقاط التدبير يتحقق فى مقام المعرفة وأن المعرفة بالله هى أعلى المعارف وهى تدرك بالقلب وحده سواء كانت معرفة إلهامية نورانية أو معرفة ذاتية خاصة لا تتوفر للعوام ، بل هى معرفة الخواص الذين تحققوا بمقام المعرفة . ويقسم الصوفية المعرفة بحسب درجات العارفين ، لأن العارفين عندهم على قسمين : أحدهما من حصلت له المعرفة بالوهب أى موهبة من الله وفضل دون الجهد والمشقة وهذا العارف سيكون راضياً بجميع أحكام الله ، والقسم الثانى هو من حصّل معرفته بالجهد والاكتساب عن طريق المجاهدة والذكر فى رحاب الحقيقة الإلهية . ويذهب الصوفية إلى أن الله تعالى هو المعطى الوهاب لكلا القسمين من المعرفة ، ودليلهم على ذلك من النقل قوله تعالى : ﴿ كُلاًّ نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ (الإسراء: ٢٠) .

ويميز الصوفية بين معارف الفكر ومعارف الذكر فى حال العزلة والمجاهدة ويقولون : إن العزلة توجب التفكير ولا توجب التدبير لأن حياة القلب فى التفكر من أجل استجلاء الحقائق والأسرار مع التأكيد على أن العزلة ليست هى الخلوة المكانية والزمانية بل هى الانقطاع المعنوى عن الخلق وليس الانقطاع عن الحق ، وهذه العزلة التى يتحقق من خلالها المعرفة هى نوع من الرياضة والمراقبة الدائمة لأحوال النفس حتى لا تنشغل بالعالم أو تتعلق جوارحه بالخلق . والعزلة التى توجب إسقاط التدبير

ولا توجب إسقاط التفكير عند ابن عطاء الله السكندرى هى العزلة التى يصاحبها الفكر المتصل بالله واستقطاب النفس لمعرفة العيوب والانصراف التام عن التفكير فى شئون الناس والكف عن تناول الأغيار ورغبتهم ، وأن العزلة هى أنفع شيء للقلب .

ويصف أبو حامد الغزالى فى الإحياء اعتماد الصوفية على المعرفة اللدنية وحال المريد العارف الذى يسقط إرادته وتدبيره فيقول : اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة ، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى بقلب عبده والمتكفل له بتنويره بنور العلم ، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ، فليس على العبد إلاّ الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله من الرحمة [1].

ومعنى ذلك أن معرفة المريد تكون بالفضل الإلهى الذى به يريه الله ما شاء أن يريه ، وليست بالاكتساب والجهد البشرى ، وأن هذه المعرفة هى النور الذى يقذفه الله فى القلب وهى سبيل الوصول إلى اليقين بعد الشك ، وهذه المعرفة يصفها الغزالى فى المنقذ من الضلال فيقول : ولم يكن ذلك بنظم دليل أو ترتيب كلام بل نور يقذفه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

٥- **تحقق الكمال الإنسانى** : اعتبر الصوفية أن إسقاط الإرادة والتدبير لازم للمريد للترقى فى المقامات والأحوال ، لأن التدبير عندهم مناف للكمال والرضا

---

(١) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٣ صـ ١٩، على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية صـ ١٢٤-١٢٥

والتوكل وعائق يمنع الوصول أو الاتحاد بمعنى وحدة الإرادة ووحدة الحقيقة، خاصة وأن الاتحاد عندهم يعنى أن كل وجود وكل فكر وكل عمل إنما فى الحقيقة لله. والإنسان الكامل الذى تحقق بالكمال والمعرفة فى الحقيقة لا تدبير له لأنه وسيط بين الحق والخلق، ويجمع فى طبيعته بين الباطن والخارج، وبالتالى فهو يجمع بين طرفى الحقيقة وهما الحق والخلق. وهذا الإنسان عندهم هو الجامع لجميع عوالم الإلهية السارية فى الوجود بأسره والعلة الأولى فى خلق كل ما هو مخلوق، ولذلك فإن هذا الإنسان بوصفه ورسمه وحقيقته عندهم ليس فى حاجة إلى التدبير والإرادة والتفكير.

لقد صور كبار الصوفية ومنهم الجنيد فى رسائله والغزالى فى المنقذ من الضلال ومحى الدين بن عربى فى الفتوحات وفصوص الحكم. وكذلك عبد الكريم الجيلانى فى الإنسان الكامل جميع صفات هذا الإنسان الذى بلغ درجة الكمال ووصفوه بصفات الإلهية والبشرية وجعنوه عقلاً تارة وشيخاً تارة، وجعلوه إماماً تارة ونبياً تارة أخرى. إنه الإنسان الكامل الذى أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء فيكون حقاً ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً وهو الجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه.

واجتمع الصوفية على القول بأن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية وهو النبى ﷺ بوصفه الروح المحمدى الذى خلقه الله على صورته، وليس العالم إلاّ صورة الحقيقة المحمدية كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة لله تعالى. وعلى ذلك فالإنسان الكامل هو محمد ﷺ، وجميع الأولياء والأنبياء يَلُونَه فى المرتبة، وهو بهذه الصفة هو المطاع الذى أحبه الله وأحبه وأطاعه كل من أحب الله وأطاعه، وصدق الحق فيه فقال: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء:٥٩).

لقد احتج الصوفية بالحديث: «خلق الله آدم على صورته» لإثبات التشابه والتقارب بين عالم الألوهية والبشرية ولإثبات صدق رأيهم فى الحقيقة المحمدية

والروح المحمدى ، حتى ذهبوا إلى وصف هذه الروح بصفات الإلهية والبشرية وأصبح الإنسان الكامل عندهم هو الروح والحياة الدائمة فى كل شىء ، بل هو روح الأرواح وعين الأعيان وصاحب الحجة والعقل الأول والعقل الكلى الذى يصل ما بين الوجود المطلق وهو الله وبين عالم الطبيعة ، إنه الكتاب الجامع للكتب الإلهية والكونية وهو الشيخ الجامع لعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة والتعليم بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها . إنه لسان الحق المتحقق بمظهرية الاسم المتكلم ، وهو المصدر الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علمهم بالله ، إنه المخلوق الذى يجمع صورة الله وصورة الإنسان وهو خليفة الله الذى ظهر فى هذا العالم لكى يظهر فيه جلال من أوجده ، وهو ممثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره . إنه الإنسان الكامل الذى بلغ أسمى مرتبة صوفية بالفناء فى الله ، ووصل إلى مقام النبّوة والكمال لأن الحق والخلق أصبحا فيه عيناً واحدة .

٦- الوصول إلى مقام الولاية : المريد عند الصوفية لا هم له إلاّ الوصول إلى أعلى المقامات ولا إرادة له إلاّ إرادة الفناء من أجل تحقيق البقاء ، والولاية عندهم غاية الطريق ونهاية الوصول ومفتاح السعادة والفلاح ، وعند بعضهم هى مفتاح الطريق إلى الله ، ومن هؤلاء أبو حامد الغزالى ومحى الدين بن عربى وابن عطاء الله السكندرى وغيرهم . وقد ذكر ذلك ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه : لطائف المنن فقال : قال الشيخ أبو الحسن الشاذلى رحمه الله : كنت أنا وصاحب لى قد أوينا إلى مغارة نطلب الوصول إلى الله فكنا نقول غداً يفتح لنا ، غداً يفتح لنا ، فدخل علينا رجل له هيبة فقلنا له من أنت؟ فقال أنا عبد الملك فعلمنا أنه من أولياء الله ، فقلنا له كيف حالك؟ فقال : كيف حال من يقول غداً يفتح لنا وبعد غد يفتح لنا؟ فلا ولاية ولا فلاح ، يا نفس لما لا تعبدين الله لله . قال الشيخ أبو الحسن ففطنا من أين دخل علينا فتبنا إلى الله واستغفرنا ففتح لنا [١].

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن صـ ٨٦

وذكر أبو حفص عمر بن سالم الحداد النيسابورى أنه سئل عن الولى فقال : هو من أيد بالكرامات وغيب عن البدع . فالمريد فى هذه الحال ليس فى حاجة إلى تفكير ولا تدبير لأن الولاية عندهم هى أعلى درجات العلم والمعرفة ، وهذا المعنى يؤكده محى الدين بن عربى فى كتاب التجليات تحت عنوان فى تجلى الولاية . فقد ذكر ابن عربى أن الولاية هى الفلك الأقصى من سبح فيه اطلع ، ومن اطلع علم ، ومن علم تحول فى صورة ما علم ، فذلك الولى المجهول الذى لا يعرف والفكرة التى لا تتعرف ولا تتقيد بصورة ولا تعرف له سريرة يلبس لكل حال لبسها نعيمها وإما بؤسها .

وفى كتاب التجليات أيضاً ذكر ابن عربى تحت عنوان تجلى القدرة قال : إذا اجتمعت الإرادة من العبد باستيفاء شروطها من حسن المعاملة مع الجود الإلهى فى برزخ من البرازخ نطق صاحبها بضرب من ضروب الغيوب . وهذا المعنى يؤكده ابن عربى فى تجلى آخر من التجليات هو تجلى الحد الذى قال فيه : إذا توجهت الأسرار نحو باريها بفناء وبقاء وجمع وفرق سطعت عليها أنوار الحضرة الإلهية من حيثها لا من حيث الذات فأشرقت أرض النفوس بين يديه فانتفت بعلم ما أدركه بصره وأخبر بالغيوب وبالسرائر وبما تكنه الضمائر وما يجرى فى الليل والنهار [1].

فالولى بهذا المعنى متمكن من جميع العلوم والمعارف ، وعليم بالسرائر وجميع ما يجرى فى الكون ، فما حاجته إذن إلى التفكير والتدبير وقد وصل إلى مقام واحدية الإرادة والتصريف ، فليس للمريد إرادة لأنها إرادة واحدة هى إرادة الله المطلقة وليس له قدرة بل هى قدرة واحدة هى قدرة الله المطلقة ، وليس له علم ولا تفكير ولا معرفة بل هو علم واحد هو العلم الإلهى أو هو العلم اللدنى من الله .

* * *

---

(١) محى الدين بن عربى :كتاب التجليات، تحقيق أيمن مهدى، الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٢ صـ٥٤-٥٩

مخاطر القول بإسقاط الإرادة والتدبير

١- البعد عن حقيقة الإنسانية : عندما يسقط الإنسان إرادته بنفسه فإنه يتنازل عن أخص خصائصه وأهم مميزاته عن غيره من المخلوقات ، إنه يتنازل عن إنسانيته التى كرمه الله بها فى قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ (الإسراء:٧٠) . كرمه بالإنسانية وما يمتلكه من قوى وملكات كالعقل والإرادة والتدبير والتفكير . وعلى ذلك فإن إنكار الإرادة والتدبير تقييد لقدرات العقل والجسم والنفس وإنكار لنعم الله وفضله ، وإنكار لدور العقل وحقائق الوجود العام وعلة الوجود البشرى على وجه الخصوص .

إن إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى الذى قال به بعض الصوفية المتأخرين مثل محى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ ، وابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ وغيرهم هو فى حقيقته إسقاط لصفة الإنسانية عنه بالكلية ، لأن إسقاط الإرادة والتدبير يعنى أن الإنسان ليس فى حاجة إليهما أى أنه ليس فى حاجة إلى المعرفة والعلم وليس فى حاجة إلى العمل ، وبالتالى ليس فى حاجة إلى التفكير وتدبير أمر الرزق أو السعى إليه .

وعلى عكس هؤلاء المتصوفة كان اهتمام الفلاسفة ورجال الأخلاق بالإنسان وسلوكه ودوافعه ودور حريته وإرادته فى إشباع حاجاته ومواجهة مشكلاته ومتطلباته وإبراز دور التفكير والتدبير فى التطبيق العملى للفضائل وأحكام الشرائع . وتناول فلاسفة الأخلاق قوى النفس المعرفية والتى أطلقوا عليها النفس الناطقة وقالوا : إن لكل موجود قوى وملكات وأفعالاً بها يصير ذلك الموجود هو ، وبها أيضاً يتميز عما عداه ، ومعلوم أن الإنسان من حيث هو إنسان تميز بميزة خاصة هى العلم ، أو هى العقل ، ولذا كان مفطوراً على طلب المعرفة لمعرفة حقائق الموجودات

وأحوالها ، وإرجاعها إلى أسبابها الحقة ، فالإنسان ذو النفس الناطقة لا يبلغ درجة كماله إلاّ إذا حصل على خصائص تلك النفس من علم حقائق الموجودات وما لها من الأحوال وتخلق بفضائل الأخلاق ، وإلاّ كان من أفق الحيوان ليس له إلاّ الغذاء والإحساس والنمو والحركة وحمل الأثقال إلى غير ذلك من صفاته [1].

وعندما حاول الصوفية دفع تهمة إهمالهم العقل ودور النفس الناطقة وكمالاتها المختلفة ، تناولوا النفس وأحوالها لا من حيث القدرة على المعرفة والفهم والوظيفة والهدف ، بل جعلوا هذه الأحوال جملة من المشاعر والأذواق مثل حال الخوف والرجاء والمحبة والوجود والفناء والمشاهدة والبقاء وغيرها ، وقالوا : إن الإنسان فى هذه الأحوال ليس فى حاجة إلى الإرادة والتدبير لأمور حياته ومتطلباته ، وأن التصوف هو الخلق لا بمعنى الفعل والإرادة واسلوك بل بمعنى صعاء القلب ونقاء الروح وبالتالى قالوا : إن التصوف هو الخلق ومن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء .

وكان على رأس هؤلاء أصحاب النظريات والمواجيد والأحوال من الصوفية الكبار أمثال أبو يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ الذى قدم نظرية فى الزهد وأخرى فى المحبة الإلهية فقال فى الزهد : إنى وجدت المعرفة بالله ببطن جائع وبدن عار . وفى المحبة الإلهية قال : إن الحب والشوق لا نهاية له ومن أقواله أيضاً : خرجت يوماً إلى البادية وكان الحب قد أمطر وابتلت الأرض فكانت قدمى تغوص فى الحب كما تغوص قدم الإنسان فى الطين ، وكان أبو يزيد أول من تكلم فى الفناء وأحوال الجذب ووحدة الوجود وبالتالى نفى الإرادة والتدبير الإنسانى فى هذه الأحوال .

وللبسطامى شطحات كثيرة ظهرت عند غلبة الوجد عليه وتدل كلها على إمكان اتحاد النفس والإرادة الإنسانية بالنفس الكلية منها قوله : رفعنى الله مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : يا أبا يزيد : إن خلقى يحبون أن يروك فقلت : زينى بوحدانيتك

---

(١) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق جـ١ صـ ٨-٩

وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك وقال : أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومة .

ومنهم أبو القاسم الجنيد البغدادي ت ٢٩٧هـ الذي ذكر في رسائله : إن المريد يستطيع أن يصعد إلى عالم النور وأن يتحد بخالقه حيث تنكشف أمامه الحجب ويطلع على المغيبات ، ووصف الصوفية بأنهم قوم قائمون بالله لا يعلمهم إلاّ هو وأنهم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم ، وإن الصوفي هو من أحس قلبه السلامة من الدنيا كما أحسها قلب إبراهيم فأطاع أوامر الله ، ومن كان تسليمه كتسليم إسماعيل ، وحزنه كحزن داود ، وفقره كفقر عيسى وشوقه كشوق موسى في وقت مناجاته ، وإخلاصه كإخلاص محمد ﷺ .

ثم جاء بعدهما الحسين بن منصور الحلاج ت ٣٠٩هـ الذي أعدم بسبب مقالته في الحلول والاتحاد وتعبيراته التي خرج بها عن مألوف الشريعة : وغريب ألفاظه وشطحاته وآرائه في الفناء وحقيقة الجانب الإلهي في الإنسان ، وقد ذهب الحلاج إلى أنه عند تعاظم هذا الجانب فلا حاجة للإنسان إلى تدبير أو تفكير ومن ذلك قوله : إن الإنسان في جوهره وأصله إلهي وأن المتصوف وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحد . والمريد هو الرامي بأول قصده إلى الله تعالى ولا يعرج حتى يصل ، لأن العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحق وأن دليل جوهرية الأصل الإلهي في الإنسان أن آدم في جوهره إلهي ، ولولا ذلك لما أمر الله الملائكة بالسجود له .

وكان الحلاج في مقدمة من أثاروا فكرة تلاشي الوجود الذاتي في الوجود العام بوصفه الوجود الواحد الذي لا كثرة فيه ، وهو في حال الفناء والذي يسميه الحلاج بفناء الفناء حيث يفنى المريد عن نفسه ويفنى عن فنائه فلا يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر لعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ،

وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً . فهل فى مثل هذه الحال إرادة للمريد أو قدرة على التدبير أو التفكير ، لقد فنى المريد عن نفسه بالكلية بما فيها من مدركات وملكات ، وهذا ما لاحظه الغزالى فى مشكاة الأنوار حين قرر أن نطق الحلاج بالحلول نتيجة الفناء هو أمر لا إرادة له فيه .

ثم جاء بعد الحلاج بسنوات شهاب الدين السهروردى ت ٥٨٧هـ وهو المسمى بشيخ الإشراقيين والذى قتل خنقاً ، وقيل إنه مات بتجويع نفسه فى السجن فسمى بالشيخ القتيل رغم صغر سنه فقد توفى وهو فى الثانية والأربعين من عمره . وكان السهروردى من كبار الصوفية المتفلسفة وأكثرهم ارتباطاً بالفكر الفارسى والهندى واليونانى ، كما عنى عناية خاصة بكل ما دار حول هرمس شأن الإسماعيلية والدروز وغيرهم من الباطنية حتى قيل إنه خرج بآرائه فى الحلول والاتحاد عن أصول أحكام الشريعة .

وكان موقفه من العقل شأن باقى الصوفية الذين يفضلون علم القلوب على علم العقول ، ومع ذلك فقد رفض أن يكون العقل هو الله أو هو الروح ، ومن أقواله الدالة على احتقار دور العقل فى مقابل الروح والقلب قوله : إن أكثر الأشياء التى تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل لأن جبرائيل عنده هو العقل الفعّال .

وكان السهروردى مثل باقى الصوفية يدعى الوصول والكرامة والولاية ، وأن المريد ينتمى إلى طبقة خاصة من خواص الله وأحباؤه وأنهم الصفوة المختارة التى بلغت بصفائها وأحوالها صفات الملائكة ، وعلى ذلك فلا يحتاجون إلى عقل ولا إلى إرادة أو تدبير خاص بهم . فكيف ذلك والعقل سبيل الهداية والرشاد وسبيل المعرفة واليقين ومناط التكليف والتكريم الإلهى للإنسان وأننا إذا احتقرناه فقد احتقرنا أجل نعمة وهبها الله لنا ، والملكة التى لا حيوة للإنسان إلاّ بها فقيمته من قيمتها ونهايته بنهايتها وما قيمة الإنسان بدون عقل وبدون إرادة وبدون تفكير أو تدبير .

٢- **البعد عن حقيقة التصوف** : لقد ابتعد الكثير من الصوفية عن حقيقة التصوف التى حددها علماؤهم من الزهاد الأوائل وعلى رأسهم الحسن البصرى : أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار شيخ الإسلام البصرى ت ١١٠هـ الذى وضع الزهد فى أعلى مقامات السالكين ، وعرفه بأنه انصراف الرغبة عن الشىء إلى ما هو خير منه وأنه لا يتحقق إلاّ بترك الدنيا وزخارفها وحقارتها إلى نفاسة الآخرة ، وعدم الاغترار بالدنيا مع التحلى بالفضائل التى هى سبب لكل خير حباً فى الآخرة والعمل من أجلها . ولذلك كانت الإرادة والعمل والمجاهدة على رأس شروط تحقق الزهد وفيه جاء قوله : إن الزاهد فى الدنيا هو البصير بدينه المداوم على عبادة ربه ، والله ما طلب هذا العلم أى التصوف القائم على التفقه فى الدين أحد إلاّ كان حظه منه ما أراد به . فالإرادة شرط ضرورى لتحقق هذا العلم .

ومنهم أبو محمد سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣هـ فى قوله : أصولنا سبعة أشياء : التمسك بالكتاب أى كتاب الله تعالى والاقتداء بسنة النبى ﷺ وأكل الحلال ، وكف الأذى ، واجتناب المعاصى ، والتوبة وأداء الحقوق . ورغم تحديد هذه المبادئ فقد ظهر من الصوفية من حاد عن هذه الأصول ، مع اتفاقهم على أن أهم هذه الأصول هو أصل التوبة لأن التوبة تستلزم الإرادة والعزم وهى عندهم أصل حياتهم وابتداء طريقهم ومفتاح معرفتهم ، وهى العاصمة من كل خطأ أو ذلل .

وفى هذه المبادئ قال أبو زكريا يحى بن معاذ بن جعفر الرازى ت ٢٥٨هـ : محاربة الصديقين لنفوسهم مع الخطرات ومحاربة الأبدال فى الفكرات ، ومحاربة الزهاد مع الشهوات ومحاربة التائبين مع الزلات . وكان يقول فى دعائه : إلهى لا أقوى على شروط التوبة فاغفر لى بلا توبة . فهل تتحقق توبة دون استغفار ودون تحقق شروطها كالنية والعزم والإرادة والتفكير الذى نادى به كبار الصوفية ونادوا بإسقاطه؟

إن إسقاط التدبير الذى نادى به فلاسفة المتصوفة وبعض فلاسفة التصوف السنى أمثال ابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ وشيخه أبى الحسن الشاذلى وتلميذه

أبى العباس المرسى ت ٦٨٦هـ وغيرهم قد أخرج هؤلاء من حظيرة التصوف العام والابتعاد عن حقيقة التصوف كسلوك عملى خلقى وشعور بالمحبة والصفاء ، وإخلاص فى العبادة حتى أصبح التصوف على أيديهم تنافس فى أحوال الفناء والشهود والشطحات التى تدل على ذهاب عقولهم وخواء نفوسهم ، كما تجرد التصوف عن حقيقته كاتجاه أخلاقى وصفاء روحى ، فأصبح على أيديهم مجرد عزلة وزهد يبلغ حدود التواكل والكسل ودعوة إلى ترك الحياة وإهمالها بالكلية طلباً للآخرة وحصول الفناء والاتحاد والتقلب فى مختلف الأحوال والمقامات .

وبالفعل فقد أدت دعوتهم إلى إسقاط الإرادة والتدبير وقولهم بالحلول والاتحاد والفناء إلى الخروج بالتصوف عن حالته الأولى عند الزهاد الأوائل الذين جعلوا التصوف عبادة ونسك واستمساك بالفضائل والطاعات والقربات ، وكان التصوف عندهم هو الخلق أى أعمال وجهاد وسلوك وفضائل ، ومن ثم اتفق أوائل الصوفية على أن التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنىء ، ومن زاد فى الخلق فقد زاد فى الصفاء .

فكانت هذه حال الصوفية الأوائل من الزهاد فى الصدر الأول مثل الحسن البصرى ت ١١٠هـ ، ومالك بن دينار أول تلاميذ الحسن البصرى من الصوفية ت ١٣١هـ ، ثم عبد الله بن المبارك ت ١٥٠هـ وإبراهيم بن أدهم ت ١٦١هـ ؛ والفضيل ابن عياض ت ١٧٨هـ ، ورابعة العدوية ت ١٨٥هـ . حيث كان تصوفهم يقوم على أساس المجاهدة فى مختلف العبادات كصيام النهار وقيام الليل وبذل النفس والمال فى سبيل طاعة الله وكان تصوفهم زهداً خالصاً يقوم على هجر الدنيا الفانية واستمساك بالآخرة بوصفها دار الخلود والبقاء ، وظل تصوفهم نوع من السعى الدائم لتحقيق طهارة النفس والبدن ، وكانت أحوال النفس تتردد بين أحوال العشق والمحبة والخوف والتوبة والرجاء .

واستمر التصوف على هذه الحال عند أصحاب النظريات فى المعرفة والغيبة والحضور الذين بدأوا يتحدثون عن أحوال الفناء والبقاء ، وكيف تتحقق المحبة الإلهية

الكاملة فى تلك الأحوال وذلك ابتداء من القرن الثالث والرابع الهجرى على يد الحارث بن أسد المحاسبى ت ٢٤٣هـ ، وذو النون المصرى ت ٢٤٤هـ وأبو تراب النخشبى ت ٢٤٥هـ والسري السقطى ت ٢٥٧هـ ، وأبو يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ . واختتمت هذه المرحلة بأصحاب نظريات الحلول والاتحاد التى بدأها أبو القاسم الجنيد البغدادى ت ٢٩٧هـ ، ثم الحسين بن منصور الحلاج ت ٣٠٩هـ والذى أشرنا سابقاً إلى أقواله فى الحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت وزعمه أن الولى قد يصبح الدليل الحى على الله بحيث يصبح هو هو .

أما المدارس المتأخرة فى التصوف فكانت أبرز دعاويها القول بوحدة الوجود والدعوة إلى إسقاط التدبير والإرادة والتفكير . وكان فى مقدمة هؤلاء السيد عبد القادر الجيلانى ت ٥٦١هـ وما قدمه من آراء حول مفهوم الذات المقدسة ومفهوم الأحدية وتمييزه بين الأحدية والواحدية والألوهية على أساس الأسماء والصفات ووحدة الذات التى هى أحدية الذات والتى هى ذات محض . ومفهوم العماء الذى هو حقيقة الحقائق الذى يطلق على الذات المحض فى مقابل الأحدية القائمة فى عالم العماء أى فى عالم الثبوت وعالم الحق ، وما أطلق من مسميات على العماء كالرغبة والشوق والمحبة والحق لأن العماء هو الحق وهو صورة تنفسه وهو جوهر العالم كله ، وما قدمه من آراء فى نظرية الإنسان الكامل الذى يجمع بين الجانب الإلهى والجانب البشرى ، وأطلق عليه اسم الإنسان الإلهى الذى يجمع فى نفسه صورة الله وصورة العالم ، ولذا فهو يتمتع بصفة الكمال قلباً وعقلاً وروحاً .

وجاء بعد الجيلانى كل من شهاب الدين السهروردى ت ٥٨٧هـ ثم عمر ابن الفارض سلطان العاشقين ت ٦٣٢هـ ثم محى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ ثم تابعهم بعض رجال التصوف السنى كالإمام أبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦هـ ، وأبى العباس المرسى ت ٦٨٦هـ ، وابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ . وكان على رأس هؤلاء الفيلسوف الصوفى الذى ظهر فى أواخر عصر الموحدين بالأندلس عبد الحق ابن سبعين ت ٦٦٨هـ .

فهؤلاء هم أصحاب المدارس المتأخرة فى التصوف والتى اجتمعت حول تأييد آراء ابن عربى تارة ورفضها تارة أخرى وما قدمه فى الفتوحات المكية من آراء فى إثبات واحدية الوجود وأنه لا موجود إلاّ الله بوصفه الموجود الحق الشامل للوجود كله ولا موجود سواه ، وأن وجوده غنى عن الدليل ، وأنه لا فرق بين الحق والخلق إلاّ باعتبار الجهة ، فالله حق فى ذاته وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات حتى قال : سبحان من أظهر الأشياء وهو فيها .

ورغم العديد من إيجابيات التصوف السنى القائم على الزهد كان الاهتمام الواضح لدى المدارس المتأخرة فى التصوف بعالم الألوهية على حساب حرية الإنسان وإرادته ، حتى أنهم جعلوا علمهم وسلوكهم مجرد مشاعر وأحاسيس ومعرفة بالباطن والروح وبعيداً عن العقل واليقين ، وبالتالى لم يهتموا بعالم الحس ولا بعالم العقل والتدبير ، بل جعلوا همهم الوجدان والقلب الذى هو مرآة معارفهم ومحل أذواقهم وأشواقهم وإلهاماتهم ، وتناسوا دور الإرادة الإنسانية بالكلية بعد محوها التام فى الإرادة الكلية ، ولم ينتبهوا إلى كيفية تحقق التأمل والتدبر فى آيات الله وأسرار الكون وبواطن النفس أومجاوزة عالم الظاهر إلى عالم الباطن دون إعمال للفكر أو الإرادة .

ولقد اشترط بعض الصوفية ضرورة إسقاط التدبير بالكلية مع الله لحصول الأحوال والوصول إلى أعلى المقامات كالفناء والشهود والغيبة عن النفس والعالم والأشياء والحضور مع الله والاستغراق فى شهود عظمته . حتى أصبح إسقاط التدبير من أهم متطلبات الطريق إلى الله لأن إسقاط الإرادة والتدبير معناه تمام الرضا والتوكل والمحبة الخالصة لله والشوق إليه .

وفى هذا جاء قولهم : إن المحبة والشوق والفناء ثلاثة أحوال تنمحى فيها البشرية بما فيها من إرادة ، لأن إسقاط الإرادة والتدبير دليل المحبة ، ومن كمال المحبة أن تتحد إرادة المحب والمحبوب . والمحبة عندهم بها تدرك أسرار الوجود وعلته ، ويتحقق الاتصال بالحق والجمال والجلال وحقيقته . لأن النفس تشتاق إلى الاتصال

بالحق وهذا الشوق هو الذى يدفعها إلى الفناء والغيبة عن الذات والحضور مع الله ، وأن بمقدار محبة الله يكون العلم بأسرار القدر ، لأنه بالحب تكتمل عين القلب فينجلى بصرها . وقد عبر عن ذلك كل من رابعة العدوية وابن الفارض وابن عربى وجلال الدين الرومى وفريد الدين العطار وسعيد بن أبى الخير ، وعبد الرحمن جامى وغيرهم .

وفى هذا الإطار عبر ابن الفارض فى شعره عن حال الشهود والغيبة عن الذات والحضور مع الله بقوله :

أتلو علوم العالمين بلحظه ... وأجلو على العالمين بلحظه
وأسمع أصوات الدعاة وسائر ... اللغات بوقت دون مقدار لمحه
وأستعرض الآفاق نحوى بخطرة ... وأخترق السبع الطباق بخطوه
ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن ... شهود ولم تقهر عهود بذمه
فلا حىَّ إلاّ عن حياتى حياته ... وطوع مرادى كل نفس مريده
ولا قائل إلاّ بلفظى محدث ... ولا ناظر إلاّ بناظر مقلتى

٣- البعد عن حقيقة الدين : فهم الصوفية الدين على أنه محاولة للوصول إلى الكمال الروحى بالمجاهدة والذكر والمعرفة والكشف والاتصال الدائم بعالم الحقائق الخالدة ، وليس هو الالتزام التام بالعقائد والعبادات والمعاملات ، وليس هو العلم والعمل والمعرفة بالله والنفس أو العمل بالأركان والتصديق بالجنان ، إذ الدين ما وقر فى القلب وصدقه العمل ، مع أن هذه المعانى هى التى تمثل حقيقة الدين .

وكانت تأويلات الصوفية لآيات العمل والجهاد وبعض آيات الأحكام الخاصة بالعبادات سبباً فى إثارة الفقهاء وعلماء الكلام ، فقدم الفقهاء العديد من الانتقادات لمسالك الصوفية وأحوالهم على اعتبار أن المتصوفة أصحاب الباطن والفقهاء أصحاب الظاهر ، كما احتج الفقهاء بأن التصوف دخيل على الإسلام ، إذ ليس الإسلام إلاّ التقوى والورع والزهد ، وقالوا بأن التصوف بمعنى الزهد والمجاهدة والجوع

والفقر فيه تكليف ما لا يطاق فوق قدرة النفس والله سبحانه لا يكلف نفساً إلاّ وسعها . وتساءل الفقهاء وعلماء الكلام : كيف تحول التصوف إلى علامات على الضعف والتواكل والجوع والفقر مع أن الإسلام فى حقيقته عمل وقوة وإعداد وجهاد وفيه جاء قول الحق بالجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فكيف يتحقق الإيمان دون العمل والجهاد والسعى؟ .

وفى هذا الإطار قدم ابن الجوزى : جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن ابن الجوزى البغدادى ت ٥٩٧هـ العديد من الانتقادات لمسالك الصوفية واستخدامهم للتأويل الباطنى والإسراف فى استخدام الرمز ، كما انتقد فهمهم لقواعد وأحكام الشرع ومقاصده ، كما انتقد أيضاً العديد من أحوالهم وأقوالهم .

ومن أهم مآخذ ابن الجوزى البغدادى على مسلك الصوفية :

١- مبالغتهم فى الطهارة واستعمال الماء ، وأن الدين يأمر بعدم الإسراف ويستحسن الاعتدال فى جميع الأمور والأحكام .

٢- اتخاذهم الأربطة أى (الربط والأماكن البعيدة والعالية) للخلوة والعزلة وأداء العبادات والمجاهدات ، وفى ذلك هجر للدنيا والمجتمع والأسرة والأبناء ، وأن قولهم بالعزلة الدائمة فيه مشابهة للرهبنة المسيحية وحياة الدير .

٣- أنهم جعلوا لأنفسهم علماً ينطق بأنهم زهاد وأصحاب كرامات فيوجب ذلك زيارتهم والتبرك بهم .

٤- تخوفهم من شر المال وجلوسهم على بساط الفقر ، وقولهم بأن ترك المال الحلال أفضل من جمعه ، وينبغى للمريد أن يخرج من ماله .

٥- قولهم بأن التوكل هو قطع الأسباب وإخراج الأموال ، مع أن التوكل فى حقيقته يستلزم العمل وليس التواكل بمعنى ترك العمل ، أما الصوفية فقد فهموا قول الحق : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ (الطلاق:٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ

﴿فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (إبراهيم:١٢) . قد فهموا التوكل بمعنى الثقة الكاملة والاعتماد التام على الله فى جميع الأقوال والأعمال ، وأن التوكل الحقيقى يعنى إسقاط التدبير بالكلية مع الله .

٦- احتجاجهم بأن لبس الصوف سنة عن النبى ﷺ مع أن النبى كان يلبسه فى بعض الأوقات وليس على الدوام .

٧- اتخاذهم الجوع وسيلة لتهذيب النفس ، وكأن الصيام وترك الطعام وحده هوالطريق لتهذيب النفس وتطهيرها [1].

من ذلك يظهر أن ابتعاد الصوفية عن حقيقة الدين جاء من قولهم بترك العمل ، واعتقادهم بأن الإرادة والتدبير الإنسانى هومحض فضل من الله سبحانه ، وأن العارف بوحدانية الله وعظمته مفوض إلى الله جميع أموره ، وأن الموحد والمتوكل فانٍ عن رؤية الأكوان فلا يرى فى الوجود سوى الحق سبحانه ، فلا يهتم بشىء ولا يشغل فكره بشىء ، وأن المريد لا بد أن يسقط التدبير والإرادة وبالتالى فلا يكون له عمل أو فكر ، لأن الفاعل والمدبر هو الله وحده . وفى ذلك تجاهل واضح للعديد من الآيات والأحاديث الداعية إلى العمل والمجاهدة والسعى وكون العمل الصالح سبيل الجنة وحصول الثواب فى الدنيا والآخرة . وهل هناك دين لا يقوم على التوحيد والتنزيه والعمل؟ وأين قول الحق سبحانه من أقوالهم فالحق يقول : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ (مريم:٩٦). ويقول : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا * خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ (الكهف:١٠٧-١٠٨) . وأين قولهم وفعلهم من دعوة النبى ﷺ : «يا فاطمة بنت محمد اعملى فإنى لا أغنى عنك من الله شيئاً» ، وأين قولهم وفعلهم من قول الحق سبحانه : ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة:١٠٥).

---

(١) آمنة نصير : أبو الفرج بن الحورس والأدلة الكلامية والأخلاقية . دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧

لقد أخطأ الصوفية الدعوة إلى ترك التدبير والعمل ، إذ كيف يتحقق الإصلاح للنفس والغير دون العمل والعلم وانسعى والمعرفة وكيف تكتسب الفضائل والانتهاء عن الشرور والرذائل دون إرادة وتفكير وعمل ، وكيف يتحقق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع التوكل التام وترك العمل والحق يدعو فيقول . ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٤) .

فأين هذه الأمة التى اتخذت الفقر والضعف والتواكل ستاراً لها ، وأين هذه الأمة التى أسقطت التدبير والتفكير والعمل ، وأين هذه الأمة التى يتحقق فيها الإيمان بلا عمل وأسقطت إرادة الخير والإصلاح ودفع الشر اعتماداً على محض التوكل وإسقاط التدبير مع الله . وأين هذه الأمة التى اعتقدت فى قول ذو النون المصرى فى الرضا والتوكل : بأنه سكون القلب بمر القضاء ، وأين الراضى الراجى لرحمة الله والمتوكل عليه ، والذى يعبر عنه عند قوله : اللهم إن سعة رحمتك أرجى لنا من أعمالنا عندنا ، واعتمادنا على عفوك أرجى عندنا من عقابك لنا .

٤- **إسقاط التكليف والجزاء** : اعتبر الصوفية أن المحبة والصفاء وسائر الأحوال يجب أن يسقط العبد عندها إرادته وتدبيره مع الله ، لأن العبد فى أحواله لا يتدبر أمور دنياه ولا أخراه لاطمئنانه بحسن الجزاء الإلهى وقربه التام من الله . أشار إلى ذلك القشيرى فى رسالته حاكياً عن رابعة العدوية ت ١٨٥هـ أنها كانت تقول فى مناجاتها : إلهى أتحرق بالنار قلباً يحبك ، فهتف بها هاتف : ماكنا نفعل ذلك ، فلا تظنى بنا ظن السوء . كذلك قولها : إلهى إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا إلهى من بهائك الأزلى .

ويظهر خطر القول بإسقاط التدبيرواضحا عند التكاسل فى تطبيق أوامر الشرع وأحكامه ، لأن فى إسقاط العمل والتفكير تجاهل لمبدأ الالتزام بلتكاليف الشرعية والجزاء الإلهى على الأعمال ، وفى هذا المعنى جاء قول أحمد بن أبى الحوارى :

دخلت على أبى سليمان الدارامى رضي الله عنه ت ٢١٥هـ فرأيته يبكى فقلت : ما يبكيك رحمك الله ، قال : ويحك يا أحمد إذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقداحهم وجرت دموعهم على خدودهم أشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال : بعينى من تلذذ بكلامى واستراح إلى مناجاتى فإنى مطلع عليهم فى خلواتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم ، يا جبريل ناد فيهم : ما هذا البكاء الذى أراه فيهم ، هل أخبركم مخبر أن حبيباً يعذب أحباءه بالنار ، بل كيف يحمل بى أن أعذب قوماً إذا جن الليل عليهم تلقونى فبى حلفت إذا وردوا يوم القيامة علىّ أن أسفر لهم عن وجهى وأبيحهم رياض قدسى .

فهل هؤلاء المحبون الفانون يؤدون حق الله فى العبادة والتكليف والعمل أم أنهم لا يفكرون إلاّ فى البكاء والدموع طوال ليلهم؟ ، وهل البكاء والدموع من التكاليف الشرعية أم أن العمل والجهاد والقيام بالعبادات المفروضة هو الواجب على جميع من أطاع الله ورسوله ﷺ .

لقد أخطأ الصوفية لأن إسقاط التدبير والتفكير هو فى الحقيقة إسقاط لحرية الإنسان وإرادته ، وكان الخطأ عند اعتقادهم أن إسقاط التدبير ضرورة لأنه مساو لتمام التوحيد ودليل على صدق الإيمان وتحقق الرضا والتوكل . ولذلك جاءت معارضة المعتزلة وكثير من الفقهاء لهم من هذه الناحية ، لأن الصوفية أصروا على أن التدبير وكذلك الفعل لا يكون إلاّ لله وحده وليس للإنسان قدرة ولا إرادة ولا تدبير خاص به، وهم فى ذلك يناصرون مذهب الجبرية فى القول : أن الناس مجبرون لا مخيرون، لأنه لا إرادة لهم على الفعل أصلاً ، فى الوقت الذى تتفق بداهة العقل مع ما ذهب إليه علماء الكلام وغيرهم من الفلاسفة الذين قالوا بأن للعباد أفعالاً اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها ، وأن هذه الأفعال هى دليل الإنسانية والعناية الإلهية بهم .

ولعل هذا الموقف كان وراء ردود المعتزلة على الأشعرية والسلف وكذلك الصوفية الذين أسقطوا الحرية والإرادة وهى مناط التكليف والجزاء على الأفعال .

ومن هذه الردود قول القاضى عبد الجبار فى كتابه شرح الأصول الخمسة : إن علم تفاصيل كل ما يحدث يختص به الله تعالى لأنه عالم بذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم ، ثم إن العلم إجمالاً بالفعل يكفى لإيقاعه فعلاً وعملاً ، وقال الأشعرية فى ذلك : إنه يكفى لإيقاعه كسباً فلا حاجة فى إيقاع الفعل إلى معرفة كل تفاصيله وجزئياته .

فالإنسان لا يعلم كل تفاصيل أفعاله ومع ذلك تصدر عنه أفعال الحكمة ، وهذا يدل على أنه ليس خالق هذه الأفعال بل إن خالقها ومخترعها هو الله تعالى .

لقد أثبت المعتزلة الحرية والإرادة والتدبير للإنسان ، وأن أفعال العباد مخلوقة لهم وتتم بقدرتهم ، وأن الأفعال الإنسانية منها الأفعال المباشرة التى يقوم بها العباد ، وأفعال أخرى طبيعية ولا إرادية وهى الأفعال التى لا يسأل عنها ، وأن الثواب والعقاب دليل على أن الأفعال يأتى بها الإنسان لأنه محاسب عليها ، ولو كانت هذه الأفعال من خلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب والجنة والنار .

إن قول بعض الصوفية بإسقاط التدبير يعنى حرمان الإنسان من حقه فى التفكير والتدبير ، وكذلك حرمانه من الأمل فى الحياة وعمارة الكون المأمور بها شرعاً فى الأعمال الصالحة الدالة على الإيمان والتقوى ، وكيف يتحدثون عن إنسان كامل دون تدبير أو تفكير أو إرادة . ويقولون : إن الإنسان الكامل هو الذى وصل إلى مقام النبوة والكمال لأن الحق والخلق أصبحا فيه عيناً واحدة ، وأن الإنسان الكامل تتجلى فيه جميع صفات الألوهية حتى تصبح الذات الأحدية فى تحققها عاقلاً ومعقولاً وهو يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق ، وهذا يدل عندهم على الوحدة أى وحدة الإرادة والقدرة ووحدة الصفات والوحدة الوجودية أى وحدة الإرادة والتدبير فى نفس الوقت .

ولقد ظهر التناقض واضحاً فى أقوال الصوفية الذين أسقطوا الإرادة والتدبير عن الإنسان ، لأنهم أسقطوا بذلك التكليف والجزاء وتجاهلوا حقيقة أن الإرادة والتدبير دليل الفاعلية الإنسانية وعلة الوجود البشرى وسبيل مواجهة الحياة ، كما تجاهلوا حقيقة أن الإرادة والتدبير دليل السلامة الشخصية وسبيل التكيف والتوافق الاجتماعى بوصفه غاية الوجود الإنسانى .

كما يظهر تناقض آراء الصوفية بوضوح عندما يردد بعضهم أن إسقاط التدبير مع الله من أهم آليات الإصلاح والتغيير فى النفس والسلوك ، فكيف يغير الإنسان نفسه ويصلحها استجابة لقول الحق : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد:١١) ، وهو بلا إرادة أو تفكير أو تدبير أو قدرة على هذا التغيير أو الفعل؟ وكيف يغير هذا الإنسان نفسه أو سلوكه وهو معتمد بالكلية على تدبير الله وإرادته وكيف يتحقق ذلك وقد حرم نفسه من حقها الطبيعى فى الحياة والحرية ، مع أن مقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية . وكيف يتحقق ذلك والإرادة والتدبير أمر لازم للقيام بواجبات الشرع وفهم الدين وتطبيق وتحقيق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

لقد احتج بعض الصوفية بأن المريد هو المنقاد للحق وأن المريد بين يدى الله ومع الله ، وهو قول أبو الحسن المزين ت ٣٢٨هـ وهذا القول يشير إلى أن المريد ليس فى حاجة إلى تدبير أمور نفسه ولا حتى أمور غيره لأنه دائماً مع الله وبين يديه .

كما احتجوا بقول ذو النون المصرى ت ٢٤٥هـ : إن غاية المريد الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للروِّية ، وأن ذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم وأن المريد الحق هو من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب . وعلى ذلك فإن العالم بعلم الله كما يقول ذو النون ليس فى حاجة إلى التدبير ، لأن الله تعالى قد أعلمه بعلمه معارف التوحيد والبيان ، وعليه بعد تحقق المعرفة له أن لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ،

ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عيه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله الكرامة على هتك أسرار محارم الله .

ويبرر ذو النون علة إسقاط التدبير والإرادة مع الله بأن إسقاط التدبير مع الله دليل التنزيه لله وإثبات القدرة لله وحده دون سواه ، أى أن إسقاط التدبير أدب مع الله وإيثار لله على النفس وأن العارفين بالله فانون عن أنفسهم فلا قوام لهم بذواتهم وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم وينظرون بنور الله فى أبصارهم ، فالصوفية قوم آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء ، وبالتالى ليسوا فى حاجة إلى التدبير أو التفكير أو الإرادة .

ومعنى ذلك أنهم غير محاسبين لأنهم لا يفعلون شيئاً من عند أنفسهم وليس لهم قدرة ولا إرادة ولا تدبير على أفعالهم ، وأن التدبير الحقيقى هو التدبير الإلهى وهو المعرفة التى تتحقق بفناء إنية العبد بذهاب صفاته البشرية عنه والبقاء بصفات الألوهية . وهنا يتحقق وجود إنسان مسلوب الإرادة والقدرة حتى على التفكير والتدبير لأنه فان عن نفسه وعن إرادته ومتحد بإرادة الله فى حال الفناء والمحبة والاتحاد ، حيث تتحقق الوحدة الكاملة فى الإرادة والتدبير ولا تكون هناك إلاّ إرادة واحدة وقدرة واحدة هى إرادة الله سبحانه .

وقد عبر عن ذلك بعض الصوفية من أصحاب المحبة والفناء مثل عمر ابن الفارض ت ٦٣٢هـ الذى حاول إثبات أن إسقاط التدبير دليل المحبة الخالصة وأن المحبة من أعلى وأجل المقامات حين يتحقق المريد بالوصول إلى محبوبه الأسمى وشعوره بالفناء فيه والتوحد معه ، وأن الوحدة هى وحدة المحب والمحبوب والتى لا تدرك إلاّ فى حال الشهود .

وذهب كثير من الصوفية أصحاب الاتجاه الفلسفى إلى أن الله تعالى هو المتولى لقلب عبده والمتكفل بتنويره بنور العلم فى حال الكمال والوصول إلى مرتبة الوحدة ومرتبة الكمال فى مقام المحبة والفناء ، وعند ذلك تكون إرادة المريد هى

إرادة الجبر والتسليم والتوكل والتفويض لله فى أحوال الرضا والقناعة ، فذلك سبيل النجاة وبالتالى فلا جزاء ولا حساب ولا تكليف ولا حاجة إلى تدبير الرزق لأن الله تعالى قد ضمن لجميع خلقه إسقاط الحساب والجزاء مقابل كامل العبودية لله [1].

إن قول الصوفية بإرادة واحدة وقدرة واحدة جعلت من الإنسان كائن مسلوب الإرادة والقدرة على التدبير والتفكير والفعل ، وهو موقف دفع المعتزلة إلى القول بثنائية الإرادة والقدرة وجعلت للإنسان قدرته وإرادته الخاصة به والتى يحاسب عليها مقابل استخدامه لها .

فالله سبحانه قادر ومريد وفاعل وكذلك الإنسان ، فهما قدرتان وإرادتان منفصلتان وعلى ذلك فالإنسان فى نظر المعتزلة حر مختار وفاعل ومريد لأن له قدرة وإرادة خاصة به . وهذا هو الموقف الإيجابى للمعتزلة فى مقابل الموقف السلبى للصوفية ، فالإنسان عند المعتزلة حر مختار ولا يكتمل إيمانه إلاّ بالعمل والطاعة وأداء دوره كاملاً من خلال الأصول الاعتزالية الخمسة وهى : العدل ، والتوحيد ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إن الإنسان وفق هذه الأصول هو المسئول والمحاسب على جميع أفعاله ، أما موقف الصوفية فظاهر فيه جبرية الإنسان وضعفه ، لأن إسقاط الإرادة والتدبير يعنى إسقاط المسئولية والجزاء سواء ثوابا أم عقابا ، وإذا سقط الثواب والعقاب يعنى سقوط التكليف والمسئولية والحرية والفاعلية التى تعطى للإنسان حريته وإرادته وإحساسه بالحياة ، وينشأ عن ذلك الضعف والوهن والاستسلام الناشئ عن حياة العزلة والقهر وإسقاط التدبير حتى لأمر الرزق ومتطلبات الحياة الضرورية . ويترتب على ذلك أيضاً أن يفقد المجتمع العديد من العناصر الإيجابية ويحل محلها الكثير من مظاهر السلبية والاتكالية والضعف والفقر والأنامالية والاغتراب واللامبالاة وسائر المظاهر السلبية فى المجتمع .

---

(١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية صـ ١٥

٥- **الابتعاد عن حقيقة الزهد** : الزهد بالإجماع هو الانقطاع عن الدنيا ، وعليه اتفق الصوفية فقالوا : الزهد هو اعتزال الدنيا وآفاتها والابتعاد عن مطامعها وزخارفها الفانية ، وهو سبيل إيثار السلامة والحفظ للنفس والجسم ، وأنه عبادة لأن الإيمان الحقيقى دليله الزهد الذى عماده الصدق فى القول والفعل والابتعاد عن الشرور والرذائل .

وهذا المعنى العام أشار إليه أبو سليمان البستى فى كتاب العزلة فقال : ومن مناقب العزلة السلامة من آفات النظر إلى زينة الدنيا وزهرتها ، والاستحسان لما ذمه الله تعالى من زخرفتها ، وفى العزلة منع النفس من التطلع إليها (أى إلى الدنيا وزينتها) والاستشراف لها ، ومن محاكاة أهلها ومنافستهم عليها ، ومن مناقب العزلة أنها خالعة عنك ربقة ذل الآمال ، وقاطعة رق الأطماع ومعيدة عز اليأس من الناس ، فإن من صحبهم وكان فيهم ومعهم لم يكد يخلو من أن يحدث نفسه بنوع من الطمع فيهم ، إما فى مال أو جاه ، والطمع فقر حاضر وذل صاغر [(١)].

والزهد عند غالبية الصوفية هو التواضع وقهر النفس وجهادها حتى يتحقق الأمان لها فى الدنيا والسعادة فى الآخرة ، وهذا المعنى أشار إليه سفيان بن سعيد الثورى ت ١٦٥هـ بقوله : الزهد فى الدنيا هو قصر الأمل ، وليس بأكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباءة ، وكان يقول : ازهد فى الدنيا ونم لا لك ولا عليك .

وكان محمد بن عليان النسوى رحمه الله يقول : الزهد فى الدنيا مفتاح الرغبة فى الآخرة . والزهد بمعنى التواضع ذكره الإمام الشعرانى فى الطبقات عن محمد ابن واسع رحمه الله عندما سأله قتيبة بن مسلم عن لبس الصوف فسكت فقال له قتيبة : أكلمك فلا تجيبنى؟ فقال : أكره أن أقول زهداً فأزكى نفسى أوفقراً فأشكو ربى عز وجل ، وكان ﷺ يقول : من زهد فى الدنيا فهو مالك الدنيا والآخرة ، وكان يقول أيضاً : من أقبل بقلبه على الله تعالى أقبل الله بقلوب العباد إليه [(٢)].

---

(١) البستى : الحافظ أبى سليمان أحمد بن محمد الخطابى ت ٣٨٨ هـ : كتاب العزلة، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٩٩هـ صـ ٢٨-٢٩

(٢) عبد الوهاب الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ١ صـ ٩٩-١٢١

وكانت هذه المعانى الظاهرة أو الشائعة عن الزهد وراء التوحيد بين معنى الزهد والتصوف ، وجعل الزهد أول مراتب المريدين التى طريقها العلم والعمل ، والذى أشار إليه عبد الحق بن سبعين المرسى ت ٦٦٩هـ الذى كان أشهر فلاسفة المتصوفة بالأندلس وأكثرهم تأثراً بالفكر الهندى والفارسى فى المجاهدات والأذكار وكثرة الرموز فى العبارة والإشارة . فهو يقول : تحصيل مرتبة التصوف بتحصيل العلم . بقطع عقبات النفس والخروج عن أخلاقها الذميمة وصفاتها الخبيثة وتجريد القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله . وحاصل العمل مركب من الأوامر الشرعية واجبها ومندوبها ، والزهد فى مباحها والصوم وأفعال البر ، ودخول الزاوية واعتزال الناس ، والإكثار من الذكر والتلاوة ، وأن يخدم نفسه فى جميع أسبابه ، ويكون قوته قرص شعير يقلل وزنها مع الزمان ، ويعتزل الشهوات ويتبخر بالروائح الطيبة ويعتكف ٤٢ يوماً ، فهذه كلها علامات على الزهد ولا يكون الإنسان صوفياً إلاّ بها وهى علامات ظاهرة للعيان وممكن تحصيلها للعوام .

وهذه المبادئ أوالمتطلبات عند ابن سبعين القسم الأول أو المرتبة الأولى لتحصيل التصوف وتحقيق الزهد ، أما القسم الثانى من تحصيل مرتبة التصوف عنده على خمسة أضرب وهى : الإشارة وفهمها ، والتلاوة وطيبها ، وهل بالتعظيم وحديث القلب مع ماهيته بغير إنيته ، وسلامة التوحيد وإرشاد الواحد ، ولذة المتوحد ، ويدور على نفسه ويصل بدلالة لا مدلول لها .

ولا شك أن هذه الإشارات والتعبيرات لكبار الصوفية هى التى ابتعدت بالزهد عن حقيقته ، ومنذ ابتداء حركة الزهد وتعبير الصوفية عن أحوالهم وحقيقة علمهم ، فهذا عبد الله بن محمد المرتعش ت ٣٢٨هـ يقول : إن التصوف هو إشكال وتلبيس وكتمان ، والصوفى هو من صفت نفسه من جميع البلايا وغاب عن جميع العطايا .

ثم يأتى جعفر الخلدى ت ٣٤٨هـ ويعرف التصوف بأنه طموح النفس فى العبودية والخروج عن البشرية والنظر إلى الحق بالكلية . ويأتى بعده أبو محمد

الراسبى ت ٣٦٥هـ ليشترط العزلة والزهد للصوفى فيقول : لا يكون الصوفى صوفياً حتى لا تقله أرض ولا تظله سماء ، ولا يكون له قبول عند الخلق ويكون مرجعه فى كل الأحوال إلى الحق تعالى . ثم يأتى بعده أبو سعيد بن أبى الخير ت ٤٤٠هـ ليرى فى التصوف الشجاعة والاستغناء والتخلى والانقطاع عن الدنيا والخلق ويشترط ذلك على الصوفى فيقول : لكى تكون متصوفاً يجب أن تتخلى عن كل ما فى دماغك وتجود بكل ما فى يدك ، وألا تجزع من شىء أصابك .

وهكذا بدأ الصوفية يبتعدون عن مفهوم الزهد الحقيقى الذى استمده الصوفية الأوائل من زهد النبى ﷺ وصحابته بمعنى ترك العبد ما لا ينفعه فى الآخرة ، وعدم إرادة الدنيا والانشغال بها أو السعى لطلبها وقصدها ، وترك كل ما يصيب النفس بالضرر والشر . وأصبح الزهد عند متأخرى الصوفية ومن قالوا بإسقاط الإرادة والتدبير هو ترك العمل لأنهم أخرجوا العمل من دائرة الإيمان ، وحصروا الزهد فى معانى الفناء والتوحد والتوكل والرضا ، ووضعوا كل طاقاتهم فى الرياضات الذاتية الفردية واستبدلوا قوانين الكون وكليات العلم بالذوق والشهود والإشراق والحلول والاتحاد وأنكروا العلم والتطور والحياة والعمل ، ووضعوا قوانين الآخرة للدنيا وأنكروا قانون الحياة وجعلوا الحياة كلها زهد وعبادة وتوكل وليست عمل وحياة ومشاركة وجهاد قائم على الفكر والعمل .

وهذا هو معنى القول بأن متأخرى الصوفية الذين قالوا بترك الدنيا وترك العمل قد جعلوا هم المريد السعى لتحقيق الاتصال بعالم الآخرة لأن الدنيا فى حقيقتها لعب ولهو وزينة وتفاخر ، وأن متاعها قليل بالقياس إلى متاع الآخرة الذى هو خير وأبقى ، فكان زهدهم أقرب إلى الرهبنة المسيحية التى ذمها الحق تعالى بقوله : ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ ﴾ (الحديد:٢٧) .

وابتداء من القرن الرابع الهجرى قدم فلاسفة الصوفية العديد من النظريات والآراء التى تجمع بين الفلسفة والتصوف وتخرج بالزهد عن معناه الذى كان عليه

الزهاد الأوائل وكان على رأس هؤلاء كل من : الحلاج ت ٣٠٩هـ ، والجيلانى ت ٥٦١هـ ، وشهاب الدين السهروردى ت ٥٨٧هـ ، وعمر بن الفارض ت ٦٣٢هـ ، ومحى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ ، وأبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦هـ ، وعبد الحق ابن سبعين ت ٦٦٨هـ ، وابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ . فقد تناول هؤلاء الزهد والانقطاع عن الدنيا فى صورة نظريات يغلب عليها الطابع الفلسفى العقلى من جهة والجانب الروحى أو الميتافيزيقى من جهة ثانية ، فظهرت نظريات الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية والقطب والولاية والمعرفة والفناء والاتحاد وغيرها من النظريات والآراء فى أصحاب المقامات والكرامات والزهاد .

وكان من الطبيعى أن تتأثر هذه الآراء والنظريات بالتأثيرات الهندية والفارسية واليونانية وخاصة دعائم الفكر الصوفى التى قدمها أفلاطون فى نظرية المثل وفكرة الاتحاد مع الإله الذى يمثله مثال الخير أو مثال المثل ، وأن النفس هى سبيل كل معرفة وأن من عرف نفسه فقد عرف ربه .

كما ذهب ابن عربى فى الفتوحات إلى ضرورة أن يكون للزهاد من قطب يكون المدار عليه فى الزهد من أهل زمانه ، وأن القطب بوصفه رئيس الزهاد ومرشدهم لا بد وأن يوجد فى كل عصر وعليه مدار أمور الناس فى إقليمه وجهته بحيث لا يكون فى كل عصر إلاّ قطب واحد . وكان من الضرورى أن يكون للقطب أعوان من أصحاب المقامات وهم الأبدال والأوتاد ، ولا بد أن يكون لكل مقام قطب من أهل زمانه وكذلك فى التوكل والمحبة وسائر المقامات والأحوال ، وأن القطب هو مجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة ، وأن بالأئمة والأوتاد يحفظ الله بهم العالم كما يحفظ البيت بأركانه .

وهكذا بدت هذه النظريات وكأنها ابتعاداً عن حقيقة الزهد وحقيقة الدين وحقيقة التصوف ، بعد أن خلقت فى المجتمع العديد والعديد من المريدين وأصحاب الفرق والجماعات من المتواكلين والعاطلين والمتكاسلين حتى عن تنفيذ

أبسط الواجبات الشرعية العملية المتحققة فى العبادة والجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجهاد النفس والأعداء وإصلاح النفوس والمجتمعات .

ولا شك أن ذلك كله كان نتيجة إسقاطهم للإرادة والتدبير الذى نتج عنه إسقاط الحرية والقدرة والتكليف والجزاء ، وما ترتب عليه من ضعف الإيمان وعدم تحققه بمفهومه الكامل الذى هو التصديق والإقرار والعمل ، وكذلك تعطيل القوى والإمكانات وسائر وسائل المعرفة الحسية والعقلية التى وهبها الله لنا للاستفادة منها والعمل بها فى فهم النفس ومعرفتها وإصلاح شئونها وتحقق المسئولية الكاملة لها المتحققة فى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء:٣٦) . صدق الله العظيم

* * *

المصادر والمراجع

١- آمنة محمد نصير : أبو الفرج بن الجوزى ت ٥٧٩هـ ، آراؤه الكلامية والأخلاقية . دار الشروق القاهرة ١٩٨٧.

٢- الآمدى : على بن أبى على بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين ت ٦٣١ هـ : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين. تحقيق حسن الشافعى. مكتبة وهبة القاهرة ١٩٩٣.

٣- إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. دار المعارف القاهرة ١٩٧٦.

٤- إبراهيم محمد إبراهيم صقر : مشكلات فلسفية. دار الفكر العربى ١٩٩٧.

٥- أحمد توفيق عياد : التصوف الإسلامى تاريخه ومدارسه. الأنجلو المصرية ١٩٧٠.

٦- أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام. دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية. مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٢.

٧- البستى : الحافظ أبى سليمان أحمد الخطابى ت ٣٨٨هـ : كتاب العزلة ، المطبعة السلفية. القاهرة ، ١٣٩٩هـ

٨- البغدادى : (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩هـ) : الفرق بين الفرق. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٥ ، ومطبعة أخرى ١٩٨٧.

٩- البغدادى : أصول الدين. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨١.

١٠- البيهقى (الإمام أبى بكر أحمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ) : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة. مطبعة السلام العالمية ، القاهرة ١٩٨٤.

١١- بكير بن سعيد أعوشت : دراسات إسلامية فى الأصول الأباضية. مطبعة البعث. الجزائر ١٩٨٢.

١٢- التفتازانى : الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين ت ٧٩٣ هـ ، شرح المقاصد. تحقيق عبد الرحمن عميرة. مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٩.

١٣- التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، ومعه كتاب العقائد النسفية للعلامة نجم الدين النسفى ت ٥٣٧ هـ ، تحقيق طه عبد الرءوف سعد. المكتبة الأزهرية ٢٠٠٠.
١٤- التفتازانى : أبو الوفا الغنيمى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣.
١٥- التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى. دار الثقافة. القاهرة ١٩٧٤.
١٦- التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته. دار الثقافة. القاهرة ١٩٧٩.
١٧- ابن تيمية : تقى الدين أحمد بن عبد لحليم بن عبد السلام ت ٧٢٨ هـ : استحسان الخوض فى علم الكلام. القاهرة ١٩٥٣.
١٨- ابن تيمية : كتاب التوحيد. تحقيق محمد السيد الجليند. دار الفكر الحديث القاهرة ١٩٧٣.
١٩- ابن تيمية : العقيدة الواسطية. شرح محمد خليل هراس. إدارة البحوث العلمية الرياض ١٩٨٢ - ١٤٠٣ هـ .
٢٠- ابن تيمية : الواسطه بين الحق والخلق. إدارة البحوث العلمية الرياض ١٤٠٥ هـ
٢١- الجرجانى : السيد الشريف على بن محمد ت ٨١٦ هـ : شرح المواقف فى علم الكلام. تحقيق أحمد المهدى. مكتبة الأزهر ١٩٧٦.
٢٢- الجرجانى : كتاب التعريفات : تحقيق إبراهيم الإبيارى . دار الريان للتراث القاهرة ، وطبعة أخرى تحقيق عبد المنعم الحفنى دار الرشاد ١٩٩١.
٢٣- الجزائرى : أبو بكر : العلم والعلماء. دار الكتب السلفية. القاهرة ١٤٠٣ هـ
٢٤- جمال الدين الشيال : أبو بكر الطرطوشى العالم الزاهد الثائر. دار الكاتب العربى. القاهرة ١٩٦٨.
٢٥- الجنيد : أبو القاسم بن محمد الخراز ت ٢٩٧ هـ : رسائل الجنيد. تحقيق جمال رجب سيد بى. دار العلم بالفيوم ٢٠٠٣.
٢٦- ابن حزم : أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ت ٤٥٦هـ : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . مطبعة السلام العالمية-القاهرة ١٣١٧هـ ، وطبعة أخرى دار الجيل ، بيروت خمسة أجزاء. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ١٩٨٥.

٢٧- جون كندى : قوة الإرادة ووسائل تنميتها. ترجمة فتحى الشنيطى. الناشر المصرى القاهرة ١٩٤٦.
٢٨- الجوينى : أبو المعالى : العقيدة النظامية. تحقيق زاهد الكوثرى. القاهرة ١٩٤٨.
٢٩- الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. القاهرة ١٩٦٥.
٣٠- حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٩١.
٣١- حسن محمود الشافعى : لمحات من الفكر الكلامى. دار الثقافة العربية. القاهرة ١٩٩٣.
٣٢- حسين عطوان : الفرق الإسلامية فى بلاد الشام. دار الجيل بيروت ١٩٨٦.
٣٣- حمودة غرابة : الأشعرى أبو الحسن. مكتبة الخانجى بمصر ١٩٥٣.
٣٤- الخياط : أبو الحسين منصور بن عبد الرحيم ت ٢٩٠ هـ : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد. بيروت ١٩٥٧ ، القاهرة دار الندوة الإسلامية ١٩٨٨.
٣٥- ديكارت (رينية) : التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة عثمان أمين. الأنجلو المصرية ١٩٦٩.
٣٦- الرازى : فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ت ٦٠٦هـ : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . مراجعة وتقديم طه عبد الرءوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .
٣٧- ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥ هـ : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. تحقيق محمود قاسم . الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٤.
٣٨- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق محمد عمارة. دار المعارف القاهرة ١٩٨٣.
٣٩- الزيدى : القاسم بن محمد بن على الزيدى العلوى : الأساس فى عقائد الأكياس. الهيئة المصرية العامة للكتاب .
٤٠- ساعد خميس : نظرية المعرفة عند ابن عربى. دار الفجر للتراث ٢٠٠١.
٤١- سالم بن حمود السيابى : أصدق المناهج فى تمييز الأباضية من الخوارج. تحقيق سيدة إسماعيل كاشف . القاهرة ١٩٧٩.

٤٢- سامى الكيالى : السهروردى : دار المعارف القاهرة ١٩٦٦.
٤٣- سعيد بن سعيد العلوى : الخطاب الأشعرى ، مساهمة فى دراسة العقل العربى الإسلامى. دار المنتخب العربى . بيروت ١٩٩٢.
٤٤- السكندرى : ابن عطاء الله أحمد بن محمد ت ٧٠٩ هـ : التنوير فى إسقاط التدبير. تحقيق موسى محمد على و عبد العال أحمد الغرابى. سلسلة البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧١ ، وطبعة أخرى ١٩٧٣.
٤٥- السكندرى : لطائف المنن. تحقيق عبد الحليم محمود. دار المعارف القاهرة ١٩٩٢.
٤٦- السلمى : عبد الرحمن ت ٤١٣هـ : طبقات الصوفية. تحقيق نور الدين شريبة. مكتبة الخانجى بمصر ١٩٨٦.
٤٧- سليمان سامى محمود : الحب الإلهى . دار الخلود للتراث. القاهرة ٢٠٠٣.
٤٨- السهروردى : شهاب الدين أبو حفص عمر : عوارف المعارف. تحقيق عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف . القاهرة ١٣٣٤ هـ .
٤٩- سهير فضل الله أبو وافية : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام. دار النهضة العربية القاهرة.
٥٠- سيد أمير على : روح الإسلام. ترجمة أمين محمود الشريف. مكتبة الآداب . القاهرة ١٩٦٣.
٥١- ابن سينا : أبو على الحسين ت ٤٢٨ هـ : رسالة فى أحوال النفس الناطقة. نشر ثابت الفندى. دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٥٢.
٥٢- الشعرانى : عبد الوهاب بن أحمد بن على ت ٩٧٣ هـ : لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار المسمى بالطبقات الكبرى. تحقيق عبد الرحمن حسن محمود. القاهرة ١٩٩٣.
٥٣- الشعرانى : الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية. دار المعرفة. بيروت ١٩٨٥.
٥٤- الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠هـ) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد. النهضة المصرية ١٩٥٠.
٥٥- الأشعرى : أصول أهل السنة والجماعة. تحقيق محمد السيد الجنيند. مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٨٧.

٥٦- الأشعرى : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع. تقديم حمودة غرابة. المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٥٥.

٥٧- الشهرستانى : محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل. تحقيق عبد اللطيف محمد العبد. الأنجلو المصرية ١٩٧٧.

٥٨- الأصبهانى : أبى نعيم أحمد بن عبد الله : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. دار الكتاب العربى. بيروت ١٩٥٤.

٥٩- طه الدسوقى حبيش : الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى . عرض وتحليل . دار الطباعة المحمدية. القاهرة ١٩٨٧.

٦٠- الطوسى : أبو نصر عبد الله بن على المعروف بالسراج الطوسى ت ٣٧٨ هـ : اللمع فى التصوف. تحقيق عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور. دار الكتب الحديثة. القاهرة ١٩٦٠.

٦١- عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف. القاهرة ١٩٩٢.

٦٢- عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية. دار المعارف. القاهرة ١٩٩٣.

٦٣- عامر النجار : الطرق الصوفية فى مصر. نشأتها ونظمها وروادها. دار المعارف. القاهرة.

٦٤- عبد الجبار : قاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد ت ٤١٥هـ : شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان ، القاهرة ١٩٦٥.

٦٥- عبد الرحمن بدوى : الإنسان الكامل فى الإسلام. وكالة المطبوعات. الكويت ١٩٧٦.

٦٦- عبد الفتاح الفاوى : المقالات العشر فى منهج علم الكلام وقضاياه. مكتبة الزهراء. القاهرة ١٩٩٣.

٦٧- ابن عربى : أبو بكر محى الدين بن على ت ٦٣٨هـ : الفتوحات المكية. تحقيق عثمان يحى ، دار التراث العربى . بيروت ١٩٩٨.

٦٨- ابن عربى : التجليات . تحقيق أيمن حمدى . الهيئة المصرية للكتاب . ٢٠٠٢.

٦٩- ابن عربى : فصوص الحكم . تحقيق عبد الرحمن بدوى ، ومطبعة أخرى تحقيق أبو العلا عفيفى. دار الكتاب العربى ومطبعة أخرى بشرح القاشانى. القاهرة ١٩٤٦.

٧٠- على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ دار المعارف القاهرة ١٩٨١.

٧١- على سامى النشار : نسأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٣. دار المعارف القاهرة ١٩٨٠.

٧٢- على شلق : العقل الصوفى فى الإسلام دار المدى . بيروت ١٩٨٥.

٧٣- على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية . مكتبة وهبة ١٩٨٦.

٧٤- على عبد الفتاح المغربى : دراسات عقلية وروحيه . مكتبة وهبة ١٩٩٥.

٧٥- العيادى : قطب الدين : الشريعة والحقيقة. ترجمة ودراسة على أحمد إسماعيل. مؤسسة إتراك. القاهرة ٢٠٠٢.

٧٦- الغزالى (الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد ت ٥٠٥هـ) إحياء علوم الدين. تحقيق بدوى طبانة. دار الشعب ، لقاهرة ١٩٦٩.

٧٧- الغزالى : مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب فى علم التصوف. طبع محمد على صبيح القاهرة. وطبعة أخرى تعليق سعد يوسف أبو عزيز . دار الفجر للتراث. القاهرة ١٩٩٨.

٧٨- الغزالى : المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال. تحقيق سميح دغيم. دار الفكر اللبنانى ١٩٩٣.

٧٩- الغزالى : بداية الهداية. دار المنهاج ١٩٩٦.

٨٠- فرحات الجعبيرى : البعد الحضارى للعقيدة الأباضية. مسقط. سلطنة عمان ١٩٨٧.

٨١- فيصل بدير عون : التصوف الإسلامى. الطريق والرجال. مكتبة سعيد رأفت. جامعة عين شمس ١٩٨٣.

٨٢- فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه. دار الثقافة والنشر. القاهرة ٢٠٠٠.

٨٣- قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام. ترجمة صادق نشأت ومحمد مصطفى حلمى. النهضة المصرية ١٩٧٢.
٨٤- القاسمى : محمد جمال الدين : محاسن التأويل. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧٠.
٨٥- القاشانى : كمال الدين عبد الرازق ت ٧٣٥هـ : اصطلاحات الصوفية . تحقيق عبد الخالق محمود. القاهرة ١٩٨٤.
٨٦- القشيرى : أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥هـ : الرسالة القشيرية فى علم التصوف. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ١٩٦٦.
٨٧- ابن الجوزى : جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧هـ : صفة الصفوة. نشر محمود فاخورى ومحمد رواس . دار الوعى. حلب ١٩٧٣.
٨٨- القشيرى : الرسالة. والمعتمدة طبعة٢ ، مصطفى البابلى الحلبى ، القاهرة ١٩٧٩.
٨٩- ابن الجوزى : تلبيس إبليس فى نقد العلم والعلماء ونقد مسالك الصوفية. القاهرة ١٣٦٨ هـ.
٩٠- ابن قيم الجوزية : الإمام شمس الدين محمد بن أبى بكر ت ٧٥١ هـ : الفوائد. تحقيق محمد على قطب. دار الدعوة. الإسكندرية ١٩٩٢.
٩١- الماتريدى : الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ت ٣٣٣ هـ : كتاب التوحيد. تحقيق فتح الله خليف. دار الجامعات المصرية الإسكندرية.
٩٢- ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى. دار النهار. بيروت ١٩٧٧.
٩٣- مجدى محمد رياض : الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٣.
٩٤- محمد أحمد أبو زهرة : المذاهب الإسلامية. المطبعة النموذجية ، مكتبة الآداب. القاهرة ١٩٥٩.
٩٥- محمد الأنور أحمد : الله توحيد وليس وحدة. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٨٦.
٩٦- محمد جلال شرف : دراسات فى التصوف الإسلامى. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية ٢٠٠٤.

٩٧- محمد زاهد الكوثرى: الاستبصار فى التحدث عن الجبر والأختيار. القاهرة ١٣٧٠هـ.
٩٨- محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى. القاهرة ١٩٧١.
٩٩- محمد مصطفى حلمى: الحياه الروحية فى الإسلام. الهيئة المصريه للكتاب ١٩٨٤.
١٠٠- محمد مصطفى حلمى: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية. دار الدعوة. الإسكندرية ١٩٩١.
١٠١- محمد مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام. القاهرة ١٩٨٦.
١٠٢- محمد ياسر شرف: حركة التصوف الإسلامى. القاهرة ١٩٨٦.
١٠٣- محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت. الأنجلو المصرية، ١٩٨١.
١٠٤- محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية. ط٣، ١٩٦٩.
١٠٥- مسكويه: أبو على أحمد بن يعقوب ت ٤٢١هـ: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ١٩٥٩ وطبعة أخرى تحقيق حسن تميم. بيروت ١٩٦١.
١٠٦- مسكوية وأبو حيان التوحيدى: الهوامل والشوامل. نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر ولجنة التأليف والترجمة ١٩٥١، والمعتمد تقديم أحمد أمين وصلاح رسلان، هيئة قصور الثقافة. القاهرة ٢٠٠١.
١٠٧- المنوفى: السيد محمود أبو الفيض: التصوف الإسلامى الخالص. القاهرة ١٩٦٩.
١٠٨- نوران الجزيرى: قراءة فى علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢.

فهرس الموضوعات

المبحث الرابع

في موقف المتكلمين من الإرادة والفعل

(٩٩-١٣٩)

المبحث الخامس

نقد موقف الصوفية من إسقاط التدبير

(١٤١-١٧٤)